شرح ابن التلمساني على لمع الأدلة للجويني

ت ٤٧٨ هـ

المسمى بكتاب

شرح لمع الأدلة

تأليف الشيخ

شرف الدين التلمساني

ت ٧٧٦ هـ

تحقيق

أ.د/ السيد محمد سيد عبد الوهاب

مدير مركز المخطوطات والبرديات العربية

بكلية دار العلوم - جامعة المنيا

دار الحديث

القاهرة


بسم الله الرحمن الرحيم


شرح لمع الأدلة

اسم الكتـــاب : شرح لمع الأدلة

اسم المؤلـــف : شرف الدين التلمساني

اسم المحقـــق : د السيد محمد سيد

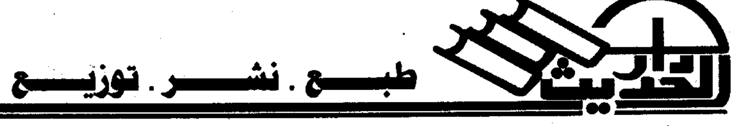
القطـــــع : ١٧×٢٤ سم

عدد الصفحات : ٣٣٦ صفحة

عدد المجـلدات : مجلد واحد

سنة الطبـــع : ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م





١٤٠ شارع جوهر القائد أمام جامعة الأزهر تليفون : ٢٥٨٩٩٤٠٩ / ٢٥٩١٨٧١٩ / ٢٥٩١٩٦٩٧ فاكس : ٢٥٩١٩٦٩٧

www.darelhadith.com E-mail: info@darelhadith.com

بسم الله الرحمن الرحيم

• المقدمة •

الحمد للَّه رب العالمين، الحى القيوم، قيوم السماوات والأرضين، سبحانه رب غفور- خلق الخلق، وجعلهم شعوبًا وقبائل ليتعارفوا، إن أكرمهم عند اللَّه أتقاهم. وعلّم الخلق من علمه من عمل به لا يضل أبدًا ولا يشقى. اللَّهم انفعنا بعلمك.

وأشهد أن لا إله إلا اللَّه وحده لا شريك له؛ إقرارًا به وتوحيدًا، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ تسليمًا والذى أوتى الحكمة وفصل الخطاب.

وبعـــد؛

إن العمل فى مجال التحقيق لفضل يؤتيه اللَّه من يشاء واللَّه ذو الفضل العظيم.

فالقائمون على هذا العلم جزاهم اللَّه خيرًا- والأمة بخير والحمد للَّه- فهناك طائفة من أبنائها تشمّر بجد وتسعى من أجل إعادة كنوزنا الشرعية من صورتها المخطوطة إلى صورتها المكتوبة فى دقة وتأن يُراد بها وجه اللَّه- سبحانه وتعالى، ومن هذا المنطلق نقدم مصنف شرح لمعِ الأدلّة، وهو شرح لكتاب الإمام الجوينى «لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السُّنَّة» وقد حققت هذا الكتاب الأستاذة الدكتورة/ فوقية حسين محمّد- رحمها اللَّه، وقدّمته إلى المكتبة العربية.

وقد علق عليه وراجعه د. محمود الخضيرى -رحمه اللَّه- عام ١٩٦٥ م / ١٣٨٥ هـ(*) وقد جاء التحقيق دقيقًا على نسختين :

١- **النسخة الأولى** : وهى النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية ضمن مجاميع برقم ٦١٨ وتحتوى على اثنتى عشرة رسالة .

٢- **النسخة الثانية** : نسخة برلين برقم ٢٠٧٣ .

وقد أشارت الدكتورة / فوقية حسين فى مقدمة تحقيقها «للمع» إلى الشرح فذكرت :

«شرح لمع الأدلة فى التوحيد لإمام الحرمين تأليف أبى محمّد عبد اللَّه شرف الدين محمّد بن على الفهرى الشهير بابن التلمسانى» .

- **وأشارت إلى أن لهذا الشرح نسختين:**

١- النسخة الأولى : كتبت عام ٨٠٤ هـ، وتوجد بمكتبة أحمد الثالث برقم ٩٨٦٩ / ١٢٤٠ ف / بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية بالقاهرة . وهى النسخة التى أعتمد عليها فى تحقيق الشرح .

٢- أما النسخة الثانية : محفوظة بمكتبة الأسكوريال- ولم نحصل عليها- برقم ١٦٠٦ .

ومن هنا فسأعتمد فى التحقيق على «نسخة أحمد الثالث» فى تحقيق الشرح وكذلك النظر فى أصل الكتاب للإمام الجوينى لمع الأدلة تحقيق أ. د. فوقية حسين محمود.

- **وسيقوم العمل فى الكتاب على الآتى:**

١- مقدمة الكتاب .

(*) د. فوقية حسين محمود / لمع الأدلة / الجوينى - طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٥ .

٢- بين الجوينى والتلمسانى .

ويشتمل على دراسة فى سيرة وعلم كلا الشيخين ؛ مع الكشف عن ملامح التوافق العلمى والمنهجى بينهما .

٣- دراسة حول لمع الأدلة للجوينى .

٤- متن لُمع الأدلة .

٥- دراسة حول شرح لمع الأدلة للتلمسانى .

- تحقيق النص : ويشتمل على وصف المخطوط وصورة المخطوط .

١- ضبط النص .

٢- بيان نص اللمع وفصله عن الشرح بالإشارة إليه فى موضعه .

٣- شرح المبهم من الألفاظ والتعليق عليها إذا اقتضى الأمر ذلك فى النص .

٤- تخريج الأعلام والفرق .

٥- تخريج الآيات القرآنية .

٦- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة .

٧- عمل فهارس للأعلام .

٨- عمل فهارس للآيات .

٩- عمل فهارس للأحاديث .

١٠- المحتوى .

وباللّه التوفيق ، ،

د . السيد محمد سيد عبد الوهاب

المنيا- كلية دار العلوم

• بين الجويني والتلمساني •

لعل الناظر إلى ما نريد عرضه هو بيان سيرة الإمام الجويني ومكانته وعلمه ومصنفاته : باعتبار أن موضوع مصنفنا «لمع الأدلة» ضمن مصنفاته، وهو الذي قام التلمساني بشرحه ضمن شروح كثيرة لهذا الكتاب والذي من أهمها الشرح الذي بين أيدينا والذي لم يسبق تحقيقه حتى الآن .

وفي هذا الموضع أيضًا بيان سيرة التلمساني ومكانته ومصنفاته .

أولاً : الجويني :

نسبة إلى «جوين» والنيسابوري نسبة إلى «نيسابور»[(١)]، ولُقِّب بإمام الحرمين[(٢)]، ولُقِّب أيضًا بضياء الدين : لإنارته الطريق للمدافعين عن الدين .

• **فوالده** : الشيخ عبد اللَّه بن يوسف بن عبد اللَّه بن يوسف بن محمّد بن حيُّوية وهو من أهل التقوى والورع والعلم والفضل[(٣)] .

• **فهو** : عبد الملك بن أبي محمّد عبد اللَّه بن يوسف بن حيُّوية الفقيه الشّافعي .

وقد صنّفت له الدكتورة / فوقية حسين محمود مصنّفًا «الجويني إمام الحرمين»[(٤)] .

---

(١) راجع السبكي : طبقات الشافعية الكبرى - ج ٣ - ص ٢٠٨ .

(٢) قيل إنه جاور بمكة أربع سنوات يُلقي الدروس فقيل عنه إمام الحرمين، راجع : ابن العماد الحنبلي - شذرات الذهب في أخبار من ذهب - ج ٣ - ص ٣٥٨ .

(٣) راجع الذهبي - سير أعلام النّبلاء ج ١١ ف ١ ل ١٣٧ .

(٤) د. فوقية حسين محمود - الجويني إمام الحرمين - سلسلة أعلام العرب - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م. كما حققت له كتاب لُمع الأدلة، وكذلك كتاب الكافية في الجدل .

• مولده ونشأته:

وُلد ٤١٩ هـ، بولاية خُراسان(١) توفى ٤٧٨ هـ، فقد بدأ بقراءة الفقه مع والده أولاً، فحفظ مصنفاته كلها، والأصول على أبى القاسم الإسفراييني الإسكافى، وأظهر نبوغًا مبكرًا، وقد أقعده الأئمة فى التدريس مكان والده حينما توفّى والده.

- وكان الجوينى بارعًا فى طلب العلم، وخاصّةً طرق البحث والمناظرة، وجمع من الطرق الكثير بالمطالعة، ولم يقتصر على علم شرعى بعينه.

وقد ناظر المبتدعة وشاع صيته فى بغداد، ورحل إلى مكّة وجاور أربع سنوات، ثم درس فى نظامية بغداد(٢).

• مذهبه الفقهى:

شافعى المذهب وإن لم يُظهر تعصبًا لشافعيته، وإنما كان يدور مع الدليل أنّى دار.

• أمّا عقيدته:

فأشعرى العقيدة، اشتغل بعلم الكلام على مذهب الأشاعرة، وقد رجع فى آخر حياته إلى مذهب السلف حينما لم يجد ما يشفى غليله، وقد قال قولته الشهيرة: «اشهدوا علىَّ أنّى رجعت عن مقالة كل مقالة يُخالف فيها السلف، وإنّى أموت على ما يموت عليه العجائز (أو عجائز نيسابور)(٣)

---

(١) راجع رسالة الدكتوراه - مناهج البحث فى العلوم الإسلامية عند الجوينى - د. عمران صبرة - مخطوطة، إشراف د. السيد محمد سيد - دار العلوم - جامعة المنيا.

(٢) ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب - ج ٣ - ص ٣٥٨ وما بعدها.

(٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة - طبع المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر - ج ٥ ص ١٢.

● **آثاره ومؤلفاته :**

● **لقد صنّف فى الفقه :**

- نهاية المطلب فى دراية المذهب .
- مناظرة فى الاجتهاد فى القبلة .
- مناظرة فى زواج البكر .
- السلسلة فى معرفة القولين على مذهب الشافعى .
- رسالة فى الفقه .

● **لقد صنّف فى أصول الفقه :**

- البرهان فى أصول الفقه .
- الورقات .
- مغيث الخلق فى اختيار أهل الحق .

● **صنّف فى الجدل :**

- الكافية فى الجدل .
- الدّرّة المضيئة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية .
- غُنيَة المسترشدين فى الخلاف .

● **صنّف فى أصول الدين :**

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد .
- الشامل فى أصول الدين .
- العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية .

- غياث الأمم فى التياث الظلم .

- لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة ، وهو الذى شرحه التلمسانى موضوع مصنّفنا .

- شفاء العليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل .

ثانيًا : التلمسانى

شرف الدين بن محمّد بن عبد اللّه بن محمّد المعروف بابن التلمسانى ت : ٧٧٦ .

ذكره السبكى فى طبقات الشافعية ، وكذلك ذكره الإسنوى والسيوطى فى حسن المحاضرة بأنه :

الفقيه الأصولى المتكلم- المنطقى المعروف بشرف الدين التلمسانى . وقيل إن شيوخه بلغوا ألفى شيخ .

● **أهم مؤلفاته :**

١- شرح لمع الأدلة للجوينى .

٢- التعليق على معالم أصول الدين للرازى .

٣- شرح الإرشاد للإمام الجوينى .

٤- شرح الشفاء للقاضى عياض .

● **مناقبه :**

ذكره السبكى بأنه كان إمامًا فى الفقه والخلاف وأصول الدين ، نظاراً قادراً على قهر الخصوم ، وإزهاقهم وكان كثير الإفادة لمن يقرأ ، حسن الخلق ، جميل العشرة ، متورّعًا .

● **شيوخه:**

الخطيب الدمشقى، وأبو حيّان الجيانى.

● **بين الجوينى والتلمسانى:**

المتأمل لعلم التلمسانى ومنهجه يجد تأثره الواضح بالإمام الجوينى، ويظهر هذا التأثر فيما تعلمه فى عصره، فقد شاع فى هذا العصر الكلام مما دفعه إلى التخصص فى الشروح العقلية وخاصةً للآراء الكلامية، وقد يكون ذلك نابعًا من هدف الدفاع عن العقيدة كمذهب أسلافه من الأشاعرة، ولعله اختار لمع الأدلة لأهمية الكتاب فى جوانب الدفاع عن العقيدة، فانتصر لشرحه.

* * *

• حول لمع الأدلة •

١- عنوان الرسالة:

«لمع فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة»

أو «لمع الأدلة فى التوحيد»

تناول الجوينى شرح عقيدة الأشعرى والأشاعرة وأطلق عليها عقيدة أهل السنة والجماعة من منطلق الدليل الشرعى المدعم بالبراهين العقلية، فجاء الكلام «لمعًا فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة».

• والرسالة مقسمة إلى سبعة أبواب:

الأول: فى العالم وحدوثه.

الثانى: فى اللّٰه وصفاته.

الثالث: فى إرادة اللّٰه وإرادة العبد.

الرابع: رؤية اللّٰه.

الخامس: فى الرّبّ والخلق.

السادس: فى الرسالة والنبوة والمعجزة.

السابع: فى الإمامة.

وقد اختار الإمام الجوينى من مسائل علم الكلام ما وجده أجدر وأنفع، وكشف عن مسائل الخلاف بين المتكلمين، وخاصةً بعد ظهور المذهب الأشعرى فى مواجهة المعتزلة.

- وقد رتّب بعد ذلك مصنّفه فى : العالم ، واللّه ، والنّبوّة ، والإمامة ، غير أنه لم يتعرض للبحث فى المعاد وأحوال الناس فى الحياة الأخرى .

والرسالة فى مجملها بدأها الجوينى ببيان ذكر بعض المصطلحات التى اصطلح عليها الموحدون :

كالعالم ، والجوهر ، والعرض ، والحدوث ، والقدم .

● **ثم بين الأدلة على حدوث العالم فى أصول منها :**

- إثبات العرض .

- إثبات حدوثه .

- إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض .

- إثبات استحالة حوادث لا أوّل لها .

والحدوث عند الجوينى . . . معناه الجواز والإمكان ، وهذا يقتضى وجود صانع ، وقد نفى الجوينى أن يكون الصانع «طبيعة أو علّة» .

٢- الباب الثانى :

وضمنه إثبات الصفات- ويقصد صفات اللّه الواجبة فقال :

«إن اللّه أزلى الوجود ، حىّ مُريد على الحقيقة ، سميع ، بصير ، متكلّم ، وهو واجب الوجود ، عالم بعلم قديم ، وقادر بقدرة قديمة ، حى بحياة قديمة» .

- ويظهر فى المصنّف موقفه من الفرق المخالفة وخاصّةً ممن أثبتوا للّه إرادة حادثة .

- ويبين ما يستحيل فى حق البارى من أوصاف ، كنفى التحديد واختصاصه بالجهة .

- ثم يتعرض للاستواء ، فيراه بمعنى القهر والغلبة والعلو .

- ويختتم الباب بأن من زعم أن الحوادث تطرأ على ذات اللَّه- سبحانه وتعالى- فقد خرج على إجماع الأمة.

٣- الباب الثالث:

تكلم الجوينى عن «الإرادة»، ويُقصد بالإرادة: إرادة اللَّه، وإرادة العبد.

فيرى الإمام أن الحوادث كلها تقع على مراده اللَّه- تعالى- نفعها وضرّها، خيرها وشرّها، فهو خالق لجميع الحوادث، وهذا يعنى أنه مريد لما خلق، قاصد إلى إيجاد ما أوجد، ولا يصح القول بأن إرادة اللَّه قاصرة، بمعنى أنه عاجز عن فعل ما يريد فعله، أو أن هناك ما يقع دون أن يريده.

٤- الباب الرابع:

فتكلم فيه الجوينى عن مذهب أهل الحق، ويتلخص فى أن البارى- تعالى- مرئى ويجوز أن يراه الراءون بالأبصار، والدليل على جواز الرؤية عقلاً: أن الرّب- سبحانه وتعالى- موجود وكل موجود مرئى.

٥- الباب الخامس:

«باب الرّب والخلق» فاللَّه- سبحانه وتعالى- متفرّد بخلق المخلوقات، وكل حادث فاللَّه- سبحانه وتعالى- مُحدثه.

٦- الباب السادس:

الرّسالة والنّبوّة والمعجزة.

أثبت فيه أن للَّه- سبحانه وتعالى- أن يُرسل الرّسل.

- ويثبت لمن ينكر النّبوة على أنه لو جاءت الرسل بما يُدرك عقلاً لم يكن فى إرسالهم فائدة، وكان فى قضايا العقل غنى عنهم.

٧- الباب السابع:

فى الإمامة: يحدّثنا فيه عن الخلفاء الراشدين وشرائط الإمامة.

وهذا ما تمم به الجوينى مصنّفه.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

«وبه ثقتى وهو حسبى وكفى»

الحمد للَّه العليم، القاهر الحكيم، الذى وجب له القدم واستحال فى تعاليمه تجويز العدم، والصلاة على النّبى ﷺ مبيد الباطل، وموضّح الحق بواضحات الدلائل.

هذا وقد استدعيتم أرشدكم اللَّه- عز وجل- ذكر لمع من الأدلة فى قواعد عقائد أهل السّنّة والجماعة، فاستخرت اللَّه تعالى فى إسعافكم بمناكم، واللَّه المستعان، وعليه التّكلان.

١- العالم وحدوثه:

- الأصل فى حدوث العالم ووجود الصانع:

اعلموا- وفّقكم اللَّه- أن، الأولى تقديم عبارات اصطلح الموحدون عليها ابتغاءً منهم لجمع المعانى الكثيرة فى الألفاظ الوجيزة.

فمما أطلقوه: العالم، فإن قيل: ما العالم؟ ولم سُمّى العالم عالمًا؟

قلنا: العالم عند سلف الأمة: عبارة عن كل موجود سوى اللَّه- تعالى. وعند خلف الأمة: عبارة عن الجواهر والأعراض[1]. فأما قوله: «لم سمّى العالم عالمًا؟».

---

(١) الأعراض: ومفردها عرض وهو الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى موضع، أى محل، يقوم به، كاللون المحتاج فى وجوده إلى جسم يحله ويقوم به. والأعراض على نوعين: قار الذات، وهو الذى يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالسواد والبياض وغير قار الذات، وهى الذى لا يجتمع أجزاؤه فى الوجود، كالحركة والسكون، والعرض العام: كل مقول على أفراد الحقيقة الواحدة وغيرها. راجع الجرجانى التعريفات طبعة بيروت.

فأما: «العالم» فمشتق من العلم، والعلامة؛ وإنما سمّى «العلم» علمًا لأنه مادة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك «العالم» بجواهره، وأعراضه، وأجزائه، وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرّب- سبحانه وتعالى.

فإن قيل: ما حد الجوهر وما حقيقة العرض؟

قلنا: الجوهر ذُكرت له حدود شتّى، غير أنّا نقتصر على ثلاثة منها فنقول: الجوهر: المتحيّز.

وقيل: الجوهر: ما له حجم.

وقيل: الجوهر: ما يقبل العرض.

فأما العرض فقد قيل: ما يقوم بالجوهر(١).

وقيل: ما يطرأ على الجواهر، كالألوان، والطّعوم، والروائح، والعلوم، والقدر، والإرادات الحادثة، وأضدادها، والحياة، والموت.

وقيل: العرض ما يستحيل عليه البقاء.

فإن قيل: ما الدليل على حدوث العالم؟

قلنا: الدليل عليه أن أجرام العالم وأجسامها لا تخلو عن الأعراض الحادثة، وما لا يخلو عن الحادث، حادث.

■ **السؤال على هذا الكلام من أربعة أوجه**:

الأول: لا نسلم ثبوت الأعراض.

الثانى: لا نسلم حدوث الأعراض.

الثالث: ولئن سلمنا حدوثها فلا نسلم استحالة خلو الجوهر من هذه الأعراض الحادثة.

---

(١) الجوهر: كل ما له حجم، وقيل هو المتحيز، وقيل هو المستغنى عن الحد، وقيل القابل للأعراض، وقيل ما له حظ من المساحة.

الرابع: لم قلت: إن ما لا يخلو عن الحادث؛ حادث.

● **فأما السؤال الأول: إنكار ثبوت الأعراض:**

الدليل على ثبوت الأعراض[١] أن العاقل إذا رأى جوهراً ساكنًا، ثم رآه متحركًا، فقد أدرك التفرقة الضرورية بين هاتين الحالتين. وتلك التفرقة لا تخلو: إما أن ترجع إلى ذات الجوهر، أو إلى معنى زائد على الجوهر.

استحال أن يُقال: ترجع التفرقة إلى ذات الجوهر، لأن الجوهر فى الحالتين متّحد، والشىء لا يخالف نفسه فلا يقع الافتراق إلا بين ذاتين، فصح ووضح بذلك أن التفرقة راجعة إلى معنى زائد على الجوهر، وذلك هو العرض الذى ادّعيناه[٢].

● **والسؤال الثانى: منع حدوث الأعراض:**

والدليل على حدوث الأعراض أنّا نرى الأعراض المتضادة تتعاقب على محالها، فنستيقن حدوث الطارئ منها من حيث وُجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عُدمت، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها، لأن القدم ينافى العدم، وإن ما ثبت له القدم، استحال عليه العدم[٣]. والدليل على استحالة

---

(١) الدليل على ثبوت الأعراض: والتى منها إثبات حدوث الأعراض، ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض، ومنها استحالة حوادث لا أول لها، ومنها أن ما لا يسبق الحوادث حادث.

(٢) ويُقصد: فى إثبات وجود الأعراض أنه قد أنكرت طائفة من الملاحدة الأعراض، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر. والدليل على إثبات الأعراض أنا رأينا الجوهر ساكنًا ثم نراه متحركًا فندرك تفرقة ضرورية بين الحالتين. ولا يقع الافتراق إلا بين ذاتين، إذ الشىء لا يخالف نفسه، فوضح بذلك أن التفرقة آيلة إلى الأعراض الزائدة على الجوهر، ثم معظم الأعراض مدركة على الضرورة، فإن العاقل إذا طرأت عليه الآلام واعترته الأسقام، أو أرهقته الشهوات فهذه المعانى بديهية.

(٣) **الدليل عليه**: أنّا نرى الأعراض متعاقبة على محالها ونستيقن حدوث الطوارئ فيها، ونعلم أيضًا حدوث السوابق من حيث عُدمت، إذ ثبت قدمها لاستحالة عدمها.

تعرى الجواهر عن الأعراض : أن الجواهر شاغلة للأحياز ، والجواهر الشاغلة للأحياز غير مجتمعة ولا مفترقة بحال، بل باضطرار ، يعلم أنها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة .

وذلك يقضى باستحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق ، وكذلك نعلم ببديهية العقول استحالة تعرى الأجسام عن الاتصاف بالتحرك والسكون ، واللبث فى المحال ، والزوال والانتقال ، وكل ذلك يوضّح استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض[١] .

والدليل على استحالة حوادث لا أول لها : أن حقيقة الحادث : ما له أول . وإذا كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول ، فإن كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها فيكون للكل أول .

وهذا كالجوهر فإن حقيقة الجوهر كونه متحيزاً فبالكثرة لا يخرج عن حقيقته ، ويكون الكل متحيزاً ، فكذلك ههنا إذا ثبت الأعراض ، وثبت حدوثها ، وثبت استحالةِ تعرّى الجواهر عنها ، وبطل قول الدهرى : بأن الحوادث لا أول لها . فيترتب على ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة ، وما لا يسبق الحادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر وافتكار .

والدليل على أن العالم له صانع[٢] : أنه قد صح حدوث العالم بالدلالة التى

---

(١) والدليل عليه: أن الجواهر الشاغلة للأحياز لا تعقل إلا مجتمعة أو متفرقة ، بل بالاضطرار تُعلم لأنها لا تخلو من كونها مجتمعة أو متفرقة وذلك يقضى باستحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق ، وكذلك نعلم بداهة استحالة تعرى الأجرام عن الاتصاف بالتحرك والسكون والتأثير واللبث فى المحال والزوال والانتقال ، وكل ذلك يوضح استحالة تعريها عن الأعراض .

(٢) والدليل عليه: أن دورات الأفلاك تتعاقب وتتوالى وتقع كل دورة على أثر انقضاء التى قبلها ، ولو انقضت لتعددت دورات لا نهاية لها ، ونقرر أن السبيل فى جملة متعاقبات كالأولاد والوالدين ، والبذر والزرع ، ونحوها . وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت عليها =

ذكرناها. والحادث جائز الوجود، إذ يجوز تقدير وجوده بدلاً عن عدمه، ويجوز تقدير عدمه بدلاً عن وجوده، فلما اختص بالوجود الممكن بدلاً من العدم الجائز افتقر إلى مخصص وهو الصّانع- تعالى.

ويستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة كما صار إليه الطبائعيون. ويستحيل أن يكون علة موجبة كما صار إليه الأوائل؛ لأن تلك الطبيعة لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة. فإن كانت قديمة لزم قدم آثارها، فإن الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها، وهى موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وقد صح حدوثها. وإن كانت الطبيعة حادثة افتقرت إلى طبيعة أخرى. ثم الكلام فى تلك الطبيعة، كالكلام فى تلك الطبيعة، كالكلام فى هذه الطبيعة.

وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبين بطلان ذلك. فوضح بذلك أن مخصص العالم: صانع، مختار، موصوف بالاقتدار والاختيار.

٢- اللّه وصفاته:

صانع العالم أزلى الوجود، قديم الذّات، لا مفتتح لوجوده، ولا مبتدأ لثبوته.

والدليل عليه أنه- تعالى- لو كان حادثًا لشارك الحوادث فى الافتقار إلى محدث.

ثم الكلام فى مُحدثه ينزل منزلة الكلام فيه، ويتسلسل القول ويؤدى ذلك إلى إثبات حوادث لا أولَ لها. وقد سبق بطلان ذلك.

***

= ترتيب استحالة خلو الجواهر عن الحوادث المسندة إلى أول، وما لا يخلو عن الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار.

فصل: صانع العالم

صانع العالم حيّ، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع المقدورات. فإنّا ببداهة العقول نعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها، وكذلك يَستيقن كل لبيب أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب، ونظام، وإتقان وإحكام لا تصدر عن عالم، بالحظ، كان من المعقول خارجًا، وفى تيه الجهل والجًا. وإذا ثبت كون صانع العالم عالمًا، قادرًا فبالاضطرار يعلم كونه حيًا، إذ يستحيل أن يتّصف بالعلم، والقدرة ميّت أو جماد، وتجويز ذلك مراغمة وعناد.

صانع العالم مريد على الحقيقة عند أهل الحق، وأنكر الكعبى كونه مريدًا على الحقيقة، وزعم أنّه- تعالى- لو وُصف بكونه مريدًا لأفعال نفسه فالمراد بذلك: أنه خالقها، ومنشئها؛ ولو وُصف بكونه مريدًا لبعض أعمال العباد فالمراد بذلك: أنه أمر بها.

وزعم أن كون الإله عالمًا بوقوع الحوادث فى أوقاتها على خصائص صفاتها يغنى عن تعلق الإرادة بها. وهذا باطل إذ لو أغنى كونه عالمًا عن كونه مريدًا؛ لأغنى كونه عالمًا عن كونه قادرًا وليس كذلك. وأيضًا قد وافقونا على افتقار أفعال المحدثين إلى إرادتهم.

* * *

فصل : قول معتزلة البصرة أن البارى يريد بإرادة حادثة

ذهب معتزلة البصرة إلى أن البارى- تعالى- مريد بإرادة حادثة ثابتة لا فى محل. والذى قالوه باطل؛ لأن الحوادث إنّما افتقرت إلى إرادة لحدوثها. ولو كانت الإرادة حادثة لافتقرت- أيضًا- إلى إرادة أخرى لحدوثها. ثم يؤدّى إثبات ذلك إلى إثبات إرادات لا نهاية لها. فإذا بطلت هذه المذاهب لم يبق- بعد ذلك- إلا القطع بما صار إليه أهل الحق من وصف البارى- سبحانه وتعالى- بكونه مريدًا بإرادة قديمة أزليّة.

* * *

فصل : الرب صانع العالم :
سميع وبصير ومتكلم

إذ قد ثبت كونه حيًّا، والحى لا يخلو عن الاتّصاف بالسّمع، والبصر، والكلام وأضدادها. وأضداد هذه الصفات نقائص.

والرّبّ- سبحانه وتعالى- يتقدّس عن سمات النّقص.

***

فصل : الرب- سبحانه وتعالى- باقٍ واجب الوجود

الرّبّ- سبحانه وتعالى- باقٍ واجب الوجود إذ قد ثبت- بما قدّمناه- قِدَمه . والقديم يستحيل عدمه باتفاق من العقلاء ، وذلك يصرّح بكونه باقيًا ومستمر الوجود .

* * *

فصل: صانع العالم واحد عند أهل الحق

والواحد الحقيقى: هو الشىء الذى لا ينقسم، والدليل على وحدانية الإله أنّا لو قدّرنا إلهين اثنين، وفرضنا عرضين ضدّين، وقدّرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين، وإرادة الثانى للثانى فلا يخلو من أمور ثلاثة:

١- إمّا أن تنفذ إرادتهما.

٢- أو لا تنفذ إرادتهما.

٣- أو تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر.

واستحال أن تنفذ إرادتهما لاستحالة اجتماع الضدين، واستحال- أيضًا- ألا تنفذ إرادتهما لتمانع الإلهين، وخلو المحل عن كلا الضدين.

فإذا بطلُ القسمان تعيّن الثالث:

وهو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر؛ فالذى لا تنفذ إرادته فهو المغلوب المقهور المستكره، والذى نفذت إرادته فهو الإله القادر على تحصيل ما يشاء.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يتوافقا أبدًا، ولا يختلفا قط؟ قلنا: إن لم نجوز اختلافهما فى الإرادة كان محالاً: إذ وجود أحدهما، ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثانى من أن يريد ما يصح إرادته عند تقدير الانفراد، والعاجز منحطّ عن رتبة الرّبوبية وذلك مضمون قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لتناقضت(*) أحكامها عند تقدير القادرين على الكمال.

(*) ويقصد التلمسانى أن تعدد الآلهة وفق الآية الكريمة يؤدى إلى تناقض الأحكام والنتائج، فتحقق الكمال فى الأحكام يلزم أنها صادرة من إله واحد محكم قدير سبحانه وتعالى.

فصل : القديم عالم بعلم قديم، وقادر بقدرة قديمة

والقديم- سبحانه وتعالى- عالم بعلم قديم، قادر بقدرة قديمة، حيّ بحياة قديمة.

وذهب المعتزلة إلى أن البارى تعالى عن قولهم: حيّ، عالم، قادر بنفسه، وليست له قدرة، ولا علم، ولا حياة.

دليلنا: فى المسألة الأولى أن نقول: قد تقرر فى العقول أن ما يعلم به المعلوم علم، فلو علم البارى- تعالى- المعلوم بنفسه لكان نفسه علمًا، إذ كل متعلق بمعلوم تعلق إحاطة به علم.

وقد تحكّمت المعتزلة فى صفات البارى- تعالى- فزعمت أنه عالم حى قادر بنفسه، مريد بإرادة حادثة، فلو عكس عاكس ما قالوه، وزعم أنه عالم بعلم حادث، مريد بنفسه، لم يجدوا بين ما اعتقدوه وما ألزموه فصلاً. فإن قالوا: لو كان البارى- تعالى- مريداً بنفسه، لكان مريداً لكل مراد، كما أنه- تعالى- لما كان عالمًا بنفسه، كان عالمًا بكل معلوم، قلنا هو باطل على فساد مذهبكم ومعتقدكم كون البارى- تعالى- قادراً فإن ذلك من صفات النّفس [عندكم] ثم يختص كون الإله قادراً عندكم ببعض المقدورات، ولا يتّصف الرّبّ- عزّ وجلّ- بالاقتدار على مقدور العباد.

وقد صرّحت نصوص من كتاب اللّه- تعالى- بإثبات الصّفات، منها قوله- تعالى: ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ [فاطر: ١١]، وقال- عزّ وجلّ: ﴿ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ [النّساء: ١٦٦]، وقال-سبحانه وتعالى- ممتدحًا مثنيًا على نفسه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (٥٨) ﴾ [الذّاريات: ٥٨]، أثبت لنفسه القوة، وهى القدرة باتفاق المفسرين.

فصل: فى كون البارى - تعالى- متكلمًا

وقد ذكرنا أن البارى- تعالى- متكلّم. فاعم أن كلامه قديم أزلى (لا مبتدأ لوجوده). وذهب المعتزلة، والنجارية، والزيدية، والإمامية، والخوارج إلى أن كلام اللَّه- تعالى- حادث.

وامتنعت طوائف من هؤلاء من إطلاق القول بأنه مخلوق فسمّوه: حادثًا ومحدثًا.

وأطلق المتأخرون- من المعتزلة- قولهم بكونه مخلوقًا، والدليل على قدم كلام اللَّه - تعالى- أنه لو كان حادثًا لم يَخْلُ من أمور ثلاثة:

١- إما أن يقوم بذات البارى- تعالى.

٢- أو يقوم بجسم من الأجسام.

٣- أو يقوم لا بمحل- بطل قيامه به.

إذ يستحيل قيام الحوادث بذات البارى- تعالى- فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث، وبطل قيام كلامه بجسم، إذ يلزم أن يكون المتكلّم ذلك الجسم، ويبطل قيام الكلام لا بمحل، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها إذ لو جاز ذلك فى درب منها لزم فى سائرها.

* * *

فصل: الكلام الحقيقى ... شاهداً

الكلام الحقيقى ... شاهداً ... حديث النّفس. وهو الذى تدل عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدل عليه: الخطوط، والرموز، والإشارات.

وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس، ولذلك قال الأخطل:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ومن الشّواهد على ذلك من كتاب اللَّه- عزّ وجلّ- فى الإخبار عن المنافقين قوله - تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ①﴾ [المنافقون: ١]، ونحن نعلم أن اللَّه- تعالى- لم يُكذّبهم فى إقرارهم، وإنّما يُكذّبهم فيما تجنه سرائرهم، [وتكنّه] ضمائرهم.

إذا ثبت أن القائم بالنّفس: كلام، وليس هو حروفًا منتظمة، ولا أصواتًا مقطّعة من مخارج الحروف، فليستيقن العاقل أن الكلام القديم ليس بحروف، ولا أصوات، ولا ألحان ولا نغمات. فإن الحروف تتوالى وتترتب، ويقع بعضها مسبوقًا ببعض، وكل مسبوق حادث.

***

فصل: كلام اللّٰه- تعالى- مقروء بألسنة القرّاء

وكلام اللّٰه- تعالى- مقروء بألسنة القرّاء، محفوظ بحفظ الحفظة، مكتوب في المصاحف [على الحقيقة]. والقراءة: أصوات القارئين ونغماتهم. وهي من الأفعال التي يُؤمر بها، وينُهى عنها، ويُثاب المكلّف عليها، وقد يُعاقب على تركها.

وكلام اللّٰه- تعالى- هو المعلوم المفهوم منها، والحفظ: صفة الحافظ، والمحفوظ: كلام اللّٰه- عزّ وجلّ.

والكتابة: أحرف منظومة، وأشكال مرقومة، وهي حوادث، والمفهوم منها كلام اللّٰه- تعالى. كما أن كلام اللّٰه- تعالى- مكتوب، معلوم مذكور، وهو غير ذكر الذّاكرين، وعلم العالمين، وكتابة الكاتبين.

* * *

باب : ذكر ما يستحيل فى أوصاف البارى- تعالى

■ [**يشمل على فصول**]:

وجملة القول فيه : أن كل ما يدل على الحوادث، وعلى سمة النقص فالرّبّ يتعالى ويتقدّس عنه .

وهذه الجملة- تتبين بفصول- تشتمل على تفصيلات منها : أن الرّبّ- تعالى- متقدّس عن الاختصاص بالجهات، والاتّصاف بالمحاذاة، ولا تحيط به الأقطار، ولا تكتنفه الأقتار، ويجلّ عن قبول الحدّ والمقدار .

والدليل على ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها، متحيّز ؛ وكل متحيّز قابل لملاقاة الجواهر، ومفارقتها، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر ؛ فإذا ثبت تقدّس البارى عن التحيز والاختصاص بالجهات، فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان، وملاقاة أجرام وأجسام . فإن سألنا عن قوله- تعالى : ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ** ⑤﴾ [طه : ٥] قلنا : المراد «الاستواء» : القهر، والغلبة، والعلوّ .

ومنه قول العرب : استوى فلان على المملكة- أى استعلى عليها، واطردت له .

ومنه قول الشّاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

الرّبّ- سبحانه وتعالى- يتقدّس عن قبول الحوادث .

واتفق على ذلك أهل الملل والنحل .

وخالف إجماع الأمة طائفة من سجستان : لُقِّبوا بالكرامية .

فزغموا ن الحوادث تطرأ على ذات البارى - تعالى - عن قولهم .

وهذا نص مذهب المجوس(*) .

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات البارى - تعالى - أنها لو قامت به لم يخل عنها ، وما لم يخلُ عن الحوادث حادث .

***

(*) وقد اتفقت الكرامية والمجوس على أن الحوادث تطرأ على ذات اللّه سبحانه وتعالى ، وهذا مناف لما عليه أهل الحق ، لأن الحوادث إذا قامت بالذات لاحتاج إليها وذلك محال عليه سبحانه وتعالى .

٣- إرادة اللَّه وإرادة العبد:

فصل: الحوادث كلها تقع مرادة للَّه- تعالى

الحوادث كلها تقع مرادة للَّه- تعالى- نفعها، وضرّها، وخيرها، وشرّها.

وذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة للَّه- تعالى- وقعت أو لم تقع، والمعاصى والفواحش تقع، واللَّه- تعالى- كاره لها، غير مريد لوقوعها، وهى تقع على كره.

والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع، وهو لا يريدها ولا يكرهها.

وإذا دللنا على أن الرّبّ- سبحانه وتعالى- خالق لجميع الحوادث فيترتب على ذلك أنه مريد لما خلق، قاصد إلى إبداع ما اخترع.

ثم نقـــول: قد قضت العقول بأن قصور الإرادة، وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الأمارات الدالة على سمات النقص، والاتّصاف بالعجز والقصور.

ومن ترشّح للملك، ثم كان لا ينفّذ مراده فى أهل مملكته عُدَّ ضعيف المُنه، ومُضاع الفرصة.

فإذا كان ذلك يزرى على من ترشح للملك؛ فكيف يجوز ذلك فى صفة ملك الملوك، وربّ الأرباب.

فإن قالوا: الرّبّ- سبحانه وتعالى- قادر أن يردّ الخلائق إلى طاعته قهراً وقسراً، ويُظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعة.

قلنا: من فاسد أصلكم أنه لا يجوز فى حكمه إجبار الخلائق على الطاعات،

واضطرارهم إلى الخيرات، ولا يريد منهم الإيمان إجباراً، وإنّما يريده منهم اختياراً، فما يريده لا يقدر عليه، وما لا يقدر عليه لا يريده.

وقد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها معتزٍ إلى الإسلام وهى قولهم: ما شاء اللَّه كان وما لم يشأ لم يكن.

ومنها: قوله- تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾ [الأنعام: ٣٥].

ومنها: قوله- تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ [الأنعام: ١١١]

فإن احتجوا بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [الزّمر: ٧](١).

فالجواب أن نقول: أراد اللَّه- تعالى- بـ «العباد» الموفقين لطاعته المخلصين لعبادته، وهو مثل قوله- تعالى: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ ﴾ [لإنسان: ٦] وإنما أراد الأولياء الأتقياء من العباد، الذين لم يرد لهم الرّبّ الكفر . . . لم يكفروا.

وربما يحتجون بقوله- تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ﴾
[الأنعام: ١٤٨]

ووجه الدليل من الآية أن اللَّه رد على الكفار قولهم: لو شاء اللَّه ما أشركنا.

فالجواب أن نقول: اللَّه- تعالى- إنّما رد عليهم لأنهم قالوا ما قالوه مستهزئين مماراة فى الحق وردوا الحجة للَّه- تعالى- والدليل على ذلك قوله- تعالى- فى آخر الآية: ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (١٤٩) ﴾
[الأنعام: ١٤٩]

٤- رؤية الله- سبحانه وتعالى:

فصل: مذهب أهل الحق أن البارى تعالى مرئى

مذهب أهل الحق أن البارى- تعالى- مرئى، ويجوز أن يراه الراءون بالأبصار.

وذهب المعتزلة إلى أنه- سبحانه وتعالى- يستحيل أن يُرى، وصار الأكثرون منهم إلى أن البارى- تعالى- لا يرى نفسه.

والدليل على جواز الرؤية عقلاً أن الرّبّ- سبحانه وتعالى- موجود وكل موجود مرئى.

وبيان ذلك أنّا نرى الجواهر، والألوان (شاهدًا) فإن رُئى الجوهر؛ لكونه جوهرًا لزم ألا يُرى الجوهر(*)، وإذا رُئيا لوجودهما لزم أن يُرى كل موجود.

والبارى- سبحانه وتعالى- موجود فصحّ أن يُرى. فإن قالوا: إنّما يُرى ما يُرى لحدوثه، والرّبّ- تعالى- أزلى قديم الذّات . . . فلا يُرى؟!

فالجواب من وجهتين:

إحداهما: أن نقول: كلامكم هذا مقضى عليه لجواز رؤية الطّعوم، والروائح، والعلوم، ونحوها فإنها حوادث، وعندكم يستحيل أن تُرى. ثم الجواب الحقيقى أن نقول: ثم الحدوث ينبّئ عن موجود مسبوق بعدم، والعدم السابق لا يُصحح الرؤية، فانحصر التصحيح فى الوجود. فدل [على] أن كل موجود: صحّ أن يُرى.

(*) هذا المعنى يقصد به الجوينى ما قصد سابقوة من علماء الأمة على أن الأعراض مقدمة على الجواهر لأن الجوهر بذاته لا يُرى.

● ويُستدل على جواز الرؤية وأنها ستكون فى الجنان:

وعدًا من اللَّه صدقًا، وقولاً منه حقًا بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] والنظر عدى بـ «إلى» اقتضى رؤية البصر. فإن عارضونا بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

فمن أصحابنا من قال: الرّبّ- تعالى: يُرى ولا يُدرك فإن الإدراك ينبّئ عن الإحاطة، ودرك الغاية، والرّبّ- تعالى- مقدّس عن الغاية والنهاية.

فإن عارضونا بقوله- تعالى- فى جواب موسى- عليه السلام: «لن ترانى».

فزعموا أن «لن» تقتضى النفى على التأبيد.

قلنا: هذه الآية من أوضح الأدلة على جواز الرؤية، فإنها لو كانت مستحيلة لكان معتقد جوازها ضالاً، أو كافرًا، وكيف يُعتقد ما لا يجوز على اللَّه- تعالى- من اصطفاه اللَّه- تعالى- لرسالته واجتباه لنبوّته، وخصصه بتكريمه، وشرّفه بتكليمه، وجعله أفضل أهل زمانه، وأيّده ببرهانه.

ويجوز على الأنبياء الرّيب فى أمر يتعلق بعلم الغيب، أما ما يتعلق بوصف البارى- عزّ وعلا- فلا يجوز الرّيب عليهم، فيجب حمل الآية على أن ما اعتقد موسى- عليه السلام- جوازه جائز، لكن ظن أن ما اعتقد جوازه [يجيبه إليه] ناجزًا فيرجع النفى فى الجواب إلى السؤال.

وما سأل موسى- عليه السلام- [ربّه] رؤية فى الدنيا لينصرف النفى إليها، الجواب نزل على قضية الخطاب.

* * *

٥- الرّب والخلق:

فصل: الرب سبحانه متفرد بخلق المخلوقات

الرّب- سبحانه- متفرّد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، ولا مبدع غيره، وكل حادث فاللَّه تعالى محدثه.

وقالت المعتزلة:

المحدثون يخترعون أفعالهم بقدرهم ويخلقونها، والرّب- سبحانه وتعالى- غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد.

والدليل على تفرّد الرّب- تعالى- بالخلق قوله- تعالى: ﴿ **أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ** ﴿١٧﴾ ﴾ [النّحل: ١٧].

وجه الاستدلال بالآية: أن اللَّه- تعالى- تمدّح بالخلق، وأثنى على نفسه [بذلك]، ولو شاركه فيه غيره؛ لبطلت فائدة التّمدّح.

وكذلك يُستدل بقوله- تعالى: ﴿ **خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ** ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقوله- تعالى: ﴿ **قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ** ﴿١٦﴾ ﴾ [الرّعد: ١٦].

ثم الدليل- من حيث العقل- على أن الرّبّ- تعالى- منفرد بالإيجاز والاختراع أن الأفعال دالة على علم فاعلها، والأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها.

***

فصل: «العبد غير مجبر على أفعاله»

العبد [غير] مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها، مكتسب لها. والدليل على إثبات القدرة للعبد أن العاقل يفرّق بين أن ترتعد يده، وبين أن يحركها قصداً.

ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيقاع المقدور.

وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مراداً، وبين ما يقع غير مراد، وإن كانت الإرادة لا تؤثر فى المراد.

* * *

فصل: «بأنه لا يجب على اللَّه شيء»

لا يجب على اللَّه- تعالى- شيء، وما أنعم به فهو فضل منه، وما عاقب به فهو عدل منه، ويجب على العبد ما يوجبه اللَّه- تعالى- عليه، ولا يستفاد- بمجرد العقول- وجوب الشيء، بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقّاة من قضية الشرع، وموجب السمع.

والدليل على أنه لا يجب على اللَّه شيء أن حقيقة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه، والرّب- سبحانه وتعالى- يتعالى عن التعرض لذلك.

والذى يوضّح ذلك:

أن طاعات المكلفين تجب- عند المعتزلة- شكرًا للَّه- [تعالى- على] ما أولاه من آلائه.

فإن كانت الطاعات واجبة عوضًا من النعم.

يستحيل أن يستحق مؤدى الواجب ثوابًا.

ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضًا لجاز أن يستحق الرّب على الثواب شكرًا. وإن كان غير ذلك كان مستحقًا.

* * *

فصل: القول فى إثبات النبوات

القول فى إثبات النبوات للَّه - تعالى - أن يرسل الرسل، ويبعث الأنبياء مبشّرين ومنذرين.

وأنكرت البراهمة النّبوة، ومنعوا جواز انبعاث الرسل، وقالوا: إن جاءت الرسل بما يُدرك عقلاً لم يكن فى إرسالهم فائدة، وكان فى قضايا العقل مندوحة عن غيرها.

«وإن جاءت الرسل بما لا يُدرك عقلاً»، فلا يُقبل ما يخالف العقل، قلنا: الشرع يرشد إلى ما لا يُستدرك بمحض العقول، ولا يرد بما يقضى العقل بخلافه، وإذا لم يكن فى إرسال الرسل استحالة، أو خروج عن الحقيقة فيجب الحكم بجوازه.

***

٦- الرسالة والنّبوة والمعجزة:

فصل: إنّما يثبت صدق مدّعى النّبوة بالمعجزات

وهى أفعال اللَّه- تعالى- الخارقة للعادة المستمرة، وظاهرها على حسب دعوى النّبوة هو تحديه، ويعجز عن الإتيان بأمثالها الذين يتحدّاهم النّبى، ووجه دلالتها على صدق النّبى:

أنها تنزل منزلة التصديق بالقول ونظيرها فى الشاهد:

أن يتصدى ملك الناس، ويأذن لهم بالولوج عليه؛ فلما احتفوا به، وأخذ كلٌّ مجلسه قام لأهل الجمع قائم وقال:

يا أيّها الملأ إنّى رسول كريم، إن الملك يخالف عادته ويقوم، ويقعد إذا استدعيته.

ثم يقول: يا أيّها الملك، صدّقنى وقم واقعد، فإذا فعل الملك ما استدعاه منه كان ذلك تصديقًا نازلاً منزلة قوله صدقت.

* * *

فصل : الدليل على ثبوت نبوّة نبيّنا محمّد ﷺ

الدليل- المعجزات «ومن آياته : القرآن- وفيه وجوه من الإعجاز منها ما اختص من الجزالة والنظم الخارج عن جميع أساليب أوزان كلام العرب ، وتحدّى العرب بأن يعارضوا سورة [منه]، وذكر أنّهم لو عارضوها لبطلت دعواه، وانكف عن التعرض لهم فحاولوا معارضته، وهم اللد البلغاء، واللسن الفصحاء فى نيف وعشرين سنة فلم يتأت لهم معارضة .

من وجوه الإعجاز اشتمال القرآن على قصص الأولين مع القطع بأن النّبى ﷺ كان أمّيًا لا يقرأ ولا يكتب، ولم يُتعهد فى جميع زمانه متعاطيًا لدراسة كتب الأولين وتعلّمها . ولم يسبق له نهضة يُتوقع فى مثلها دراسة الكتب . ثم اشتمل القرآن على غيوب متعلقة بالمستقبل (كما اتفق إنباء القرآن عنها) .

* * *

فصل: للنّبى معجزات سوى القرآن الكريم

ولرسول اللّه ﷺ آيات ومعجزات سوى القرآن كانفلاق القمر، وتسبيح الحصا، وإنطاق العجماء، ونبع الماء بين الأصابع ونحوها.

* * *

فصل : فى ما جوزه العقل

كل ما جوزه العقل، وورد به الشرع، وجب القضاء بثبوته، فما ورد الشرع به : عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميّت فى قبره، ومنها : الصّراط، والميزان، والحوض، والشفاعة للمذنبين. كل ذلك حق، والجنّة والنّار مخلوقتان فى وقتنا. قال اللَّه- تعالى : ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (١٣٣)﴾ [آل عمران : ١٣٣].

***

٧- الإمامة:

فصل : إمامة المسلمين

وأمير المؤمنين- من بعد رسول اللَّه ﷺ- أبو بكر الصّدّيق- رضى اللَّه عنه، ثم عمر الفاروق بعده، ثم عثمان، ثم على- رضى اللَّه عنهم- أجمعين.

وما نص النّبى ﷺ إمامة أحد بعده، وتوليه؛ إذ لو نص على ذلك لظهر وانتشر كما اشتهرت تولية رسول اللَّه ﷺ سائر ولاته، وكما اشتهر كل أمر خطير، وإذا ثبت أن الإمامة لم تثبت نصًا لأحد لدل أنها ثبتت اختياراً.

ثم المسلمون أجمعوا على إمامة أبى بكر- رضى اللَّه عنه- وانقادوا بأجمعهم له [من غير مخالفة].

وكذلك جرى الأمر فى زمن عمر، وعثمان، وعلى- رضى اللَّه عنهم، ومعاوية- وإن من قاتل عليّا- فإنه كان لا ينكر إمامته- ولا يدّعيها لنفسه- وإنما كان يطلب قتلة عثمان- رضى اللَّه عنهما- ظانًا أنه مصيب- وكان مخطئًا- وعلى- رضى اللَّه عنهم وعنه- متمسّك بالحق.

* * *

فصل : فضيلة الخلفاء الراشدين

الخلفاء الراشدون لما ترتبوا فى الإمامة فالظاهر ترتيبهم فى الفضيلة؛ فخير الناس بعد رسول اللَّه ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم على - رضى اللَّه عنهم أجمعين - إذ المسلمون كانوا لا يقدّمون للإمامة أحداً تشهياً منهم، وإنما قدّموا من قدّموه؛ لاعتقادهم كونه أفضل، وأصلح للإمامة من غيره.

* * *

فصل: من يصلح للإمامة

لا يصلح للإمامة إلا من يجتمع فيه شرائط.

أحدها: أن يكون قُرشيًا، فإن رسول اللَّه ﷺ قال: «**الأئمة من قريش**»(١).

والآخر: أن يكون مجتهدًا من أهل الفتوى وأن يكون ذا نجدة وكفاية، ومُهتديًا لسياسة الأمور وإيالتها. وأن يكون حرًا، وورعًا فى دينه.

وكل هذه الشرائط كانت موجودة فى خلفاء رسول اللَّه ﷺ، وقد قال ﷺ:

«**سُنّة الخلافة بعدى ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا**»، وكانت أيام الخلفاء هذا القدر، واللَّه الهادى (٢)

* * *

(١) مصنف أبى شيبه (ج٧/ ٥٤٥)، السنن للبيهقى (ج٣/ ١٢١)، النسائى (ج٣/ ٤٦٧)، أحمد (ج٢٦ / ١٧٤)، وصححه الألبانى فى صحيح الجامع برقم (٢٧٥٧).

(٢) مسلم (ج٣/ ١٤٥٢)، عمدة القارى (ج٢٤/ ٢٤).



التعليق والشرح حول شرح اللمع

بدأ الناسخ فى الإشارة مُصنّفًا هذا الشرح، ولعله من أحد تلاميذه حيث يشير إلى ملامح وصفات الشيخ ابن التلمسانى فيقول: «الإمام الأجلّ، العالم العامل، الحبر الورع، الزّاهد العابد، شرف الدين»[١] . كما أنه دعا بطول البقاء نظرًا لفعله من شرح لكتاب لمع الأدلة «لإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى».

ويبدأ فى بيان ما هو علم الكلام- فيرى أنه هو العلم بإثبات الصانع، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه. ويجوز فى أحكامه وأفعاله، وبتصديق الرسل، وإثبات ما يتوقف ذلك عليه، وإبطال ما ناقضه مع بيان ثمرته، ومقصوده.

- ويرى أن علم الكلام فرض عين على كل مكلّف كالصلاة عند البعض، وفرض كفاية عند البعض.

إلا أنه يرفض التقليد فى هذا العلم لأنه قائم على التوحيد، ومعرفة اللَّه - سبحانه وتعالى - بالنظر، والاستدلال. ويسترشد بالآيات الكثيرة التى تحض على النظر، والتّدبّر من كتاب اللَّه - عزّ وجلّ- وجعل من هذه الآيات دليلاً فى الرد على المعطلة والمشبهة.

وعاد، وأثبت أن المتكلمين جعلوا هذا العلم فرض على الكفاية، وقسّم العلوم إلى قسمين :-

القسم الأول:

علوم دينية يتقرّب العبد بتعلمها إلى اللَّه ـ تعالى ـ ويُثاب عليها وذكر منها :

---

(١) لوحة ١/ ١ من المخطوط الشرح.

أصول الدين، والفقه، وعلم القرآن، والتفسير، والحديث والتّصوّف.

والملاحظ هنا أنه قدم «علم أصول الدين، أو التوحيد أو علم الكلام» فجعله أول هذه العلوم.

علمًا بأن العلوم الشرعية كلها ظهرت قبل علم الكلام والتّصوّف، فأشرف العلوم التفسير، ثم الحديث، ثم الأصول، ثم الفقه، وعلوم العربية، وهى أشرف العلوم الإسلامية.

أما القسم الثانى:

علوم ليست بدينية: كالحساب، والهندسة، والموسيقى، ولم يُشر إليها بشىء.

- وبيّن أن علم الكلام هذا العلم أشرف العلوم؛ لأن شرف الشىء يُعرف بحساسة ضده، وضد العلم لهذه القواعد الجهل[١].

ثم يشرح أبواب الكتاب فلم يخالف الجوينى فى ترتيبه «للمع» وقد أشار إلى باب الكلام فى وجوب التصديق فيما أخبر به الشرع من الحشر، والنشر، والصراط، والحوض، والميزان، وعذاب القبر، وغيرذلك[٢].

فيشير إلى أنه حذف هذه الصلات والتعليقات اختصاراً، علمًا بأن الإمام الجوينى لم يُشر إليها فى النص الأصلى.

وأُرجّح هنا أن هذه الإشارة الغرض منها، بيان تمام الموضوع للمتعلم باعتبار أن هذه الموضوعات المتعلقة بالغيبيات فيما بعد الموت، فالذى يدرس هذا الموضوع يحتاج إلى التعرف عليها.

وكذلك ليبين لنا التلمسانى تمام معرفته الكلامية بموضوع الكتاب أو المصنّف.

(١، ٢) لوحة ١/ ٢ من المخطوط الشرح.

ثم يقف التلمساني موقفًا من الظاهرية، والحنابلة[١] في بيان موقفهم من إنكارهم لهذا العلم؛ لأن أشرف العلوم عندهم القرآن الكريم، وحديث النّبى ﷺ فلا حاجة لهم لكلام يخالف مراد اللَّه، وقول النّبى ﷺ فلا أشرف من قول اللَّه ورسوله شرفًا.

ثم يرجع لبيان أن أصل الكلام الحروف للتكلم بها، ويحاول الاستدلال باعتقاده فى علم الكلام بدليل من السّنّة النّبوية الشريفة فى حديث معاذ حينما أرسله الرسـول ﷺ إلى اليمن «ويجمع روايات الحديث المختلفة» ليستدل بها على أن مُراد النّبى ﷺ أن يُعَرِّف معاذ بن جبل ـ رضى اللَّه عنه ـ كيف يُعَرِّف أهل اليـمن[٢] ربّ العباد فيقول التلمساني: «لا تتأتّى - أى المعرفة - إلا بالنظر والاستدلال»[٣].

فيُعد أول واجب النظر عنده، ويعزى ذلك إلى القاضى، وكذلك أبى إسحق الإسفرايني.

---

(١) لوحة ٢/ ١ من الشرح.

(٢) حدثنا أبو كريب حدثنا وكيع حدثنا زكريا بن إسحاق المكى حدثنا يحيى بن عبد اللَّه بن صيفى عن أبى معبد عن ابن عباس: أن رسول اللَّه ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن فقال له: «إنك تأتى قومًا أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا اللَّه وأنى رسول اللَّه، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن اللَّه افترض عليهم خمس صلوات فى اليوم والليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن اللَّه افترض عليهم صدقة فى أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنها ليس بينها وبين الله حجاب» وفى الباب عن الصنابحى:

قال أبو عيسى: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح، وأبو معبد مولى ابن عباس اسمه نافذ، سنن الترمذى (ج٣ / ٢١)، سنن الدراقطنى (ج١ / ١٢٢)، الدارمى (ج١ / ٥١)، سنن النسائى (ج٢ / ٤)، قال الشيخ الألبانى: صحيح.

(٣) لوحة ٢/ ٢ من الشرح.

ويرد على أبى هاشم الجبائى المعتزلى فى قوله: «لا يتأتّى القصد إلى النظر إلا بعد التردد» وهذا تقدير للشك فيعتبر ذلك باطلاً. فالنظر يؤدى إلى اليقين.

ضابط النظر عند المكلف: -

أن يكون القصد من النظر أن يُفضى إلى العلم.

وبيّن الفِرَقَ المخالفة لهذا الضابط: -

الفرقة الأولى: السمنية.

حصرت مدارك العلوم فى الحواس الخمس.

الفرقة الثانية: الظاهرية من الحنابلة والمحدثين:

النظر فى هذا العلم حرام؛ لأن الصحابة لم تتكلم فيه فيكون بدعة فيجب اجتنابه[١].

واستدل التلمسانى بأن الكتاب والسّنّة لم ينهيا عن النظر، والتّدبّر فى الوصول إلى الدليل بحيث القدر وأكّد أن النّهى الذى خصّه النّبى ﷺ فى مسائل خاصة[٢] فكأن النهى مقيد، وليس مطلق فيجوز النظر عند التلمسانى.

وتعرّض لفرقة الإمامية، وبيّن ما هم عليه من خلاف فى تعريف الإمام المعصوم، وإثباتهم العصمة لغير الأنبياء، وبين فساد مرادهم فى التقية؛ لأن فى أفعالهم مخالفة لما عليه الموحدون.

ثم تناول قضية الجوهر، والعرض، وبيّن فيها فساد أقوال الفلاسفة وغيرهم من الفرق كالسمنية والمعتزلة. ويرد على من يزعمون أن كلام اللّه متّصف هو حرف وصوت كخلقه.

---

(١) لوحة ٣/ ٢ من الشرح.

(٢) سبق التعريف به فى مقدمة الكتاب.

- ثم تناول موضوع الجوهر والعرض فبيّن موقف المسلمين من تقدم العرض على الجوهر.

وبيّن تقسيمات الأعراض التسعة: الأين، التى، الوضع، الملك، الإضافة، الفعل، أن ينفعل، الكيف، الكم.

وأنكر على المعتزلة قولهم بأنه لا موجود إلا الجواهر، وكذلك ادّعاء طائفة من الفلاسفة فى إنكارهم أقوال المتكلمين فيعتبرون أقوال المتكلمين فى الأعراض ما هى إلا جزء من الجواهر.

وأثبت أن البارى - تعالى -غير قابل للاتّصاف، ورد الكعبى فيما قال بأن نفى عن اللَّه- تعالى- أن يكون مريداً على الحقيقة، وكذلك رده على المعتزلة على أن اللَّه مريد بإرادة حادثة لا فى محل.

ورد على النصارى فيما آلوا إليه فى قضية التثليث أو الأقانيم الثلاثة، وأثبت بطلان ذلك.

- ثم بيّن ما صرّحت به النصوص حول صفات اللَّه ـ سبحانه وتعالى.

- ثم بيّن أن كلام اللَّه قديم لا مبتدأ لوجوده.

وبيّن ما عليه مخالفوه من المعتزلة، والنجارية، والزيدية، والإمامية، والخوارج فيما قالوا إن كلام اللَّه - سبحانه وتعالى- حادث وأوضح الطائفة التى امتنعت عن القول بكونه مخلوقًا.

- ثم بين الفرق بين الكلام الحقيقى، والكلام النفسى.

ويُستدل بما ورد فى السّنّة حول القرآن الذى هو كلام اللَّه المحفوظ فى صدور الحفظة المكتوب فى المصاحف على الحقيقة، والقراءة أصوات القارئين، والحفظ صفة الحافظ، والمحفوظ كلام اللَّه ـ تعالى.

- ثم بيّن ما يستحيل ذكره من أوصاف فى حقّه - سبحانه وتعالى - كالقول بما يدل على حدوث، أو وصف الرّبّ بصفة نقص؛ فاللَّه - سبحانه وتعالى - مقدّس عن ذلك، ثم رد على جميع الفرق التى قالت بغير ذلك كالمشبهة، والمجسّمة.

- ثم تناول الاستواء - وإن كان تناوله بمعنى القهر، والاستيلاء - وهنا صار على منهج الإمام الجوينى فى أصل اللمع ولم يخالفه.

- ثم تناول إرادة اللَّه - سبحانه وتعالى - وإرادة العبد، وبيّن أن الحوادث كلها تقع مرادة للَّه - تعالى - خيرها وشرّها، نفعها وضرّها.

ثم القول فى رؤية اللَّه - سبحانه وتعالى - هل هى رؤية عقلية، أم قلبية، أم أن هذه الرؤية مستحيلة كما تزعم المعتزلة.

وبيّن مذهب أهل الحق فى أن رؤية اللَّه بالأبصار جائزة أو واقعة رغم معارضة المعتزلة بقوله - تعالى: «لن ترانى» فيثبت الرؤية ويرد على من ينكر فى حق اللَّه ما هو قادر على فعله.

ثم ينتقل إلى بيان تفرّد اللَّه - سبحانه وتعالى - بخلق المخلوقات، ويأتى بالأدلة الشرعية النابعة من القرآن الكريم، وحديث النّبى ﷺ.

ثم يُثبت أدلة المتكلمين فى هذه المسألة. ثم يبيّن أن العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب فعلها، وهذا ما عليه التلمسانى.

ثم ينتقل إلى إثبات أنه لا يجب على اللَّه - تعالى - شىء، وأن ما أنعم اللَّه به على عباده فهو فضل، وأن عقابه - سبحانه وتعالى - عدل، وأن أدلته متلقّاة من الشرع، وموجبات السمع.

- ورد على من قال بالتحسين والتقبيح العقلى من المعتزلة والكرامية وغيرهم، مثل البراهمة الذين ينفون الشرائع أصلاً غير أنه يثبت أدلة المخالفين.

- ثم تكلم فى الطبع والختم، وفرّق بين الرزق الإنسانى، وما عليه البهائم، وأظهر ما عليه الأشاعرة من مخالفة المعتزلة، واستدل بذلك من القرآن الكريم.

- ثم تناول ما عليه الأشاعرة حين الحديث عن الصفات فبيّن أنهم يتناولون طرفًا فى البحث فى أسماء اللَّه - تعالى - وأحكامها، ومعانيها لتفسير ما خفى من أحكام الصفات.

- ثم بين حديث النّبى ﷺ: «**إن للَّه تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة**»(١).

وبيّن موقف المعتزلة من خلال أن اللفظ واجب عن الأول من أربعة أوجه:

الأول: أنه مشترك الدلالة.

الثانى: لا يمتنع حمل التسبيح على اسم اللَّه.

الثالث: أنه على صرف مضاف أى سبّح.

الرابع: أن يكون لفظه اسم معجمه.

وظهرت براعة التلمسانى فى شرحه من تعويله على لُبيد وسيبويه. وبيّن ما عليه أبو الحسن من تقسيمه لأسماء اللَّه على ثلاثة أقسام:

١- أنها هو وهى.

٢- وهى ما ترجع إلى الأفعال.

٣- وهى ترجع إلى الذات.

وتكلم فى الأسماء فاشترط فى تفسير الأسماء التسعة والتسعين تحقيق انتفاء الترادف، ولو بمبالغة كالعالم والعالم إذ ليس المقصود منها مجرد تعداد الألفاظ.

---

(١) ابن ماجه (جـ٢ / ١٢٦٩)، والبيهقى (جـ١٠ / ٢٧)، والترمذى (جـ٥ / ٥٣٠)، والبخارى (جـ٢ / ٩٨١)، ومسلم (جـ٤ / ٢٠٦٢)، وأحمد (جـ٢ / ٢٦٧).

- وبيّن حظ العبد من دعائه بأسمائه الحسنى فبيّن أن حظ العبد أن يلاحظ من اللَّه قدرته، ومن الرحمن نعمته، ومن الرحيم عصمته ومغفرته.

ثم بدأ فى شرح أسمائه الحسنى ـ سبحانه وتعالى:

- **فالوهّاب**: بمعنى الهبة والتّمليك.
- **والرّزّاق**: تفيد الاختصاص وأنه لا رازق سواه.
- **الفتّاح**: هو الحاكم وعليه سياق الآية: ﴿**وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ** (٨٩)﴾ [الأعراف: ٨٩].
- **العليم**: اسم كثير التداور فى القرآن، وهو مبالغة فى علم الغيب.
- **الباسط**: دليل على الكمال فى القدرة.
- **السّميع**: إثباتها للَّه ـ تعالى.
- **الحليم**: الذى لا يعجل بالانتقام.
- **العلىّ**: وهو العلوّ والقهر.
- **الكبير**: مشتق من الكبر وهو منسوب إلى اللَّه -تعالى- باختصاصه.
- **الحفيظ**: وهو مبالغة من حافظ وهو ضد السّهو والنّسيان.
- **مقتيًا**: أى متكفّل بأرزاق العباد.
- **الكافى**: فإن كل كفاية منه.
- **الكريم**: كثير المنافع.
- **المجيب**: أن الاستجابة للَّه ـ تعالى.
- **الودود**: معناه المحب، وقيل المحبوب.
- **المجيد**: الشرف الكامل.

● **الشّهيد** : وهو مبالغة فى الشاهد، والشّهادة .

● **الحميد** : أى المستحق للحمد .

● **المحصى** : الذى أحصى كل شىء، ويرجع إلى كمال علمه- سبحانه وتعالى .

● **المبدئ المعيد** : إشارة إلى النّشأتين والإعادة .

● **الواجد** : الغنى .

● **الماجد** : ذكره فى المجيد .

● **الواحد** : أنه ـ سبحانه ـ واحد فى ذاته لا جزء له .

● **القادر المقتدر** : وهو يرجع إلى القدرة والفعل .

● **مالك الملك** : إشارة إلى صفات الكمال والإكرام .

● **العادل** : أقسط إذا عدل وجمع أرواحهم وأصلابهم .

● **الغنى** : وجوب وجوده لفصل القضاء بينهم .

● **المُغنى** : الذى أعطى كل شىء خلقه .

● **الصّبور** : فعول من الصّبر .

– ثم بيّن موقف الفرق من النّبوة .

ورد على البراهمة، والصابئة، والذين قضوا باستحالة النّبوات عقلاً، واستدل بقول الأشعرية بأن جميع النّبوات جائزة عقلاً، وواقعة شرعًا .

وبين علم اللّه إلى الأنبياء إما وحيًا، أو بواسطة ملك، أو بالإلهام .

– ثم تناول معجزات الأنبياء .

- ثم خصّ النّبى ﷺ بفصل فى بيان نبوّته، ومعجزاته، وعصمته من الكبائر، وتناول الصّغائر.

وأشار إلى السّهو والنّسيان، ثم تكلّم فى البعث وإعادة الأجسام، وما يترتب على هذه المسألة من قضايا تناولها الفلاسفة كالبعث الجسمانى أم الروحى.

- ثم تكلم فى الحوض، والصراط، والجنّة، والنّار، والثواب، والعقاب، والميزان.

- وانتهى الكتاب بالحديث عن خلافة النّبى ﷺ والأفضل ولم يخالف فى هذه المسألة ما عليه أهل السنّة فى مواجهة المخالفين ممن تناولوا هذه المسائل.

* *

• وصف المخطوط •

- **المخطوط**: شرح لمع الأدلة لإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى.

- **الشّارح**: شرف الدّين بن محمّد بن عبد اللَّه بن محمّد المعروف بابن التّلمسانى.

- **النّاسخ**: أحمد محمّد محمّد على التّميمى المالكى.

تاريخ النّسخ: ٨٠٤ هـ.

عدد اللوحات: ١٢٤ لوحة.

المصدر: مكتبة أحمد الثالث ـ بتركيا.

رقم المخطوط: ١٨٦٩ / أحمد الثالث.

مقياس: ٢٥ × ١٦,٥ .

وحالة المخطوط جيدة.


كتاب
شرح لمع الأدلة تأليف
هذا ما
ملكه أفقر عبيد الله وأحوجهم
إلى عفوه المرجو لكل راجي
عطا السيد عرفات الحاجي
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين
ولمن دعا لهم بالمغفرة آمين
وذلك في تاريخ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين
قال الشيخ الفقيه الامام الاجل العالم العامل الحبر الورع الزاهد العابد شرف
الدين المعروف بابن التلمساني امتع الله الاسلام والمسلمين بطول بقائه بمحمد رسوله
وخاتم انبيائه املا على اللمع الادلة في قواعد اهل السنة للامام ابي المعالي المعروف بامام
الحرمين رضي الله عنه وارضاه الحمد هو الثنا على الله تعالى بذكر اوصاف جلاله
وكماله والشكر هو الثنا عليه بذكر انعامه وافضاله وقد يستعمل الحمد موضع الشكر
ولا يستعمل الشكر موضع الحمد والقديم في اللغة عبارة عما توالت عليه السنون
قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وهو بالنسبة الى الله تعالى عبارة عما
ليس له اول فان وجوده ليس بزماني و [illegible] علم الكلام هو العلم باثبات الصانع
وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه ويجوز في احكامه وافعاله وتصديق
الرسل واثبات ما يتوقف ذلك عليه وابطال ما ناقضه وثمرته ومقصوده
ان يكون العالم به مومنا حقا واختلف [illegible] فقيل هو فرض كفاية اذا قام به
البعض سقط عن الباقين واكتفي في حقهم بالتقليد وقيل فرض عين على كل
مكلف كالصلاة واحتج القاضي على امتناع التقليد في علم التوحيد فقال لو كلف
بالتقليد فاما ان يكلف بتقليد من شا وهو خلاف الاجماع ويلزم منه
انه اذا قلد يهوديا او نصرانيا ان يكون محقا ممتثلا او يكلف بتقليد المحق
وادا كلف بتقليد المحق فاما ان يكون محقا عند الله بعلمه فيكون تكليفا بما

لا دليل عليه وهو من تكليف المحال او يكلف بتقليد المحق عنده وكل يزعم
انه محق والاقوال متنافية في الدعوى فلا يعلم انه محق الا بالنظر في دليله
ومتى نظر في دليله خرج عن كونه مقلدا فان المقلد يقبل قول الغير من
غير حجة واذا وجب على كل مكلف معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال
لم يتعين طريق بل باي شي عرفه كان المقصود حاصلا والايات كثيرة
والكتاب العزيز منبه عليها قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض
الاية وقال الم نجعل الارض مهادا الايات الى غير ذلك ولما
حل الشبه والشكوك والرد على المعطلة والمشبهة فلم يختلف العلماء
في انه فرض على الكفاية ثم العلوم تنقسم الى دينية وهي ما تقرب تعلمها
الى الله تعالى ويثاب عليها كاصول الدين واصول الفقه وعلم العربية
والتفسير والحديث والتصوف والى ما ليس بديني كعلم الحساب
والهندسة والموسيقى وهذا العلم اشرف العلوم الدينية والدليل
عليه ان شرف العلم بشرف معلومه ومعلوم هذا العلم هو الله تعالى
وصفاته ولا شي اشرف من الله تعالى وصفاته فهذا العلم اشرف العلوم
ولان الحاجة اليه امس فانه [illegible] والادلة والعبادة [illegible]
في سائر العلوم الدينية ولان اشرف النبي [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible]
العلم هذه القواعد الجمل [illegible]

في الدين لا يعلمون ومما احتج به من صار الى ان الملايكة افضل قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدًا لله ولا الملايكة المقربون فعطف الملايكة عليه وذلك يدل على افضليتهم اذ لا يحسن ان يقال لن يستنكف السلطان من القيام للقاضي ولا الوزير ويحسن عكسه والجواب ان محمدًا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من كون الملايكة افضل من المسيح ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم ولان الملايكة جمع يتناول جميعهم ولا يلزم من افضلية جميعهم على المسيح افضلية كل واحد منهم عليه وهذا ان سلم ان العطف للمبالغة ويمكن ان يقال ان العطف انما كان للتشريك لان كلا منهم قد عبد من دون الله فاخبر ان كلا منهم لن يستنكف ان يكون عبدًا لله وعلى هذا التاويل لا يكون في الاية دلالة على افضليتهم البتة وهذه النبذة المذكورة كافية في هذا الباب والله اعلم

وصلى الله على سيدنا وحبيبنا وشفيعنا وقرة اعيننا محمد عروس الحضرة السيد الكامل الفاتح الخاتم نور انوار المعارف وسر اسرار العوارف صفوة خلقه وعلى اله واصحابه وسلم تسليمًا ابدًا الى يوم الدين

وكان الفراغ من نسخ هذا الشرح المنسوب للامام العلامة شرف الدين ابي محمد عبد الله بن محمد المعروف بابن التلمساني رحمه الله تعالى رحمة ... بركته

في اليوم المبارك الموافق ... [illegible]

• كتاب شرح لمع الأدلة •

للشيخ شرف الدين ابن التلمسانى

بسم اللّه الرحمن الرحيم، وبه نستعين، وصلى اللّه على سيّدنا محمّد خاتم النّبيين.

قال الشيخ الفقيه الإمام الأجلّ، العالم العامل، الحبَر الورع، الزّاهد العابد شرف الدين المعروف بابن التلمسانى[1]- أمتع اللّه الإسلام والمسلمين بطول بقائه لمحمد خير رسله وخاتم أنبيائه- أملى علىّ لمع الأدلة فى قواعد أهل السّنّة للإمام أبى المعالى الجوينى المعروف بإمام الحرمين ـ رضى اللّه عنه وأرضاه[2]:

الحمد هو الثناء على اللّه - تعالى- بذكر أوصاف جلاله وكماله، والشّكر هو الثناء عليه بذكر أنعامه وأفضاله، وقد يُستعمل الحمد موضع الشّكر، ولا يُستعمل الشّكر موضع الحمد فى اللغة والقديم عبارة عمّا توالت عليه السنون قال اللّه ـ تعالى: ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ ﴾ [يس: ٣٩]، وهو بالنسبة إلى اللّه ـ تعالى ـ عبارة عمّا ليس له أول فإن وجوده ليس بزمانى. علم الكلام[3] هو العلم بإثبات الصانع، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، ويجوز فى أحجامه وأفعاله، وبتصديق الدليل، وإثبات ما يتوقف ذلك عليه، وإبطال ما ناقضه، وثمرته، ومقصوده أن يكون العالم به مؤمنًا حقًا، واختُلف فيه فقيل هو فرض كفاية[4] إذا قام به البعض سقط عن الباقين واكتفى فى حقّهم بالتّقليد،

(١، ٢) سبق التعريف به فى مقدمة الكتاب.

(٣) **علم الكلام**: إنه العلم بالعقائد الدينية عن طريق الأدلة اليقينة أى العقلية فى اصطلاحهم ويقصد به أحيانا علم أصول الدين. راجع المقاصد لسعد الدين التفتازانى.

(٤) **فرض كفاية**: وهو الذى إذا قام به من يكفى سقط عن سائر المكلفين- راجع القاموس الفقهى د. سعدى أبو جبيب- طبعة الأردن.

وقيل فرض عين[١] على كل مكلّف كالصلاة، واحتج القاضى[٢] على امتناع التقليد فى علم التوحيد فقال: لو كلّف بالتقليد، فإما أن كلّف بتقليده لمن شاء، وهو خلاف الإجماع، ويلزم منه أنه إذا قلّد يهوديًا أو نصرانيًا أن يكون محقًا ممثلاً، أو يكلّف بتقليد المحق. وإذا كلّف بتقليد المحق، فإما أن يكون محقًا عند اللَّه بعلمه فيكون تكليفًا[*] بما لا دليل عله وهو من تكليف المحال، أو يكلف بتقليد المحق عنده، وكلٌ يزعم أنه محق. والأقوال متجافية فى الدعوى فلا يُعلم أنه محق إلا بالنظر فى دليله ومتى نظر فى دليله خرج عن كونه مقلداً، فإن التقليد قبول قول الغير من غير حجة، ومن أوجب على كل مكلف معرفة اللَّه - تعالى- بالنظر والاستدلال لم يعين طريقًا بل بأى شىء عرفه كان المقصود حاصلاً والآيات كثيرة والكتاب العزيز منبّه عليها، قال اللَّه - تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] وقوله - تعالى- : ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا ۝ ٦﴾ [النّبأ]، إلى غير ذلك. وأمّا حل الشُّبه، والشكوك، والرد على المعطلة، والمشبهة فلم يختلف المتكلمون فى أنه فرض على الكفاية، ثم العلوم تنقسم إلى دينية وهى ما يتقرّب بتعليمها إلى اللَّه تعالى ويُثاب عليها كأصول الدين[٣]،

---

(١) فرض عين: هو ما وجب على كل مكلف ولا يسقط عنه بفعل غيره. راجع القاموس الفقهى د. سعدى أبو جبيب- الأردن ص٤٩ .

(٢) القاضى: الإمام العلامة أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن قاسم البصرى، ثم البغدادى الباقلانى صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه، وكان ثقة بارعًا صنف فى الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية- وانتصر للأشعرى، وقد خالفه، راجع المجموع فى شرح المهذب، شرح الكوكب المنير.

(*) لوحة ٢/ ١ من المخطوط.

(٣) أصول الدين: أى العلم الباحث فى الأحكام الاعتقادية المأخوذة من الدين أو الشرع الإسلامى، ويقول سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد: إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلتها اليقينية انظر المقاصد ص٦٢، وذكر الأشعرى مصنفًا =

وأصول الفقه[١]، وعلم القرآن، والتفسير، والحديث، والتّصوّف، وإلى ما ليس بديني كعلم الحساب والهندسة والموسيقى. وهذا العلم أشرف المعلومات الدينية، والدليل عليه أن شرف العلم بشرف معلومه، ومعلوم هذا العلم هو اللَّه- تعالى - وصفاته ولا شيء أشرف من اللَّه تعالى وصفاته فهذا العلم أشرف العلوم؛ ولأن الحاجة إليه أمسّ فإنه سبب السعادة الأبدية والنجاة وشرعًا في سائر العلوم الدينية، ولأن شرف الشيء يُعرف بحساسة ضده، وضد العلم لهذه القواعد الجهل بها وهو كفر أو بدعة ثم اختلفوا لم سُمى علم الكلام.

أصل الدين بالكلام فقيل لأن العلماء يبتّون فيقولون باب الكلام في حدوث العالم، باب الكلام في إثبات العلم بالصانع، باب الكلام في إثبات صفاته النفسية، باب الكلام في إثبات صفاته المعنوية، باب الكلام فيما يستحيل عليه، باب الكلام فيما يجوز في أفعاله وإحجامه، باب الكلام في إثبات النّبوة، باب الكلام في وجوب التّصديق فيما أخبر به الشرع من الحشر، والنشر، والصراط، والحوض، والميزان، وعذاب القبر، وغير ذلك فحُذفت هذه الصلات والتعليقات اختصارًا أو اكتُفى عنها بالألف واللام العهدية فقيل علم الكلام، وقيل إنّما سُمى ذلك لأن أهل الظاهر[٢]، . . .

= الإبانة عن أصول الديانة، وكذلك عبد القاهر البغدادي مصنفه، أصول الدين وكذلك مفتاح دار السعادة- راجع طاش كبرى زادة (ج٢ / ١٥٠).

(١) **أصول الفقه**: له تعريفات أحدهما الإضافة، وثانيها باعتبار اللقب أي أنه لقب لعلم مخصوص وأما تعريفه باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف، وهو الأصول، والمضاف إليه وهو الفقه- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (ج١، ص٢٨)، وأصول الفقه هو الأدلة التي يبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف، وحقيقة علم الأصول هي العلم بالأدلة التي يُبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف- راجع المقدمة ص٣١٧.

(٢) **الظاهرية**: يقوم هذا المذهب على أن المذهب الفقهي هو ظواهر النصوص من الكتاب والسنة؛ فلا رأى في حكم من أحكام الشرع، وعلى هذا فقد نفى المعتنقون بهذا المذهب =

. . والحنابلة[١] إذا سُئلوا عن شيء فى مسألة قالوا نُهينا عن الكلام فى ذلك فسُمّى علم الكلام. وقيل لأن الإنسان إنّما شرف لما اختص به عن سائر الحيوانات من قوة النطق النفسى، وكلّما كانت هذه القوة أقوى كان أشرف والغوص فى دقائق العلوم وحل المشكلات سبب لزيادة هذه القوة، وهذا العلم يفيد ذلك فكان أولى بتسميته كلامًا.

قوله : القول فى حدوث العالم إنّما بدأ بالكلام على القول فى حدوث العالم؛ لاعتقاده أن أول واجب على المكلف هو القصد إلى النظر المفضى إلى العلم بحدوث العالم، وقد اختلف المتكلمون فى أول واجب على المكلف فقال أكثر المحققين : أول واجب المعرفة باللَّه ـ تعالى لأنه لا يتأتى إلا الإتيان بشيء من المأثورات على قصد الامتثال، ولا الانكفاف عن شيء فى المنهيات على قصد الانزجار[*] إلا بعد معرفة الآمر الناهى، وعلى هذا وردت الدعوة من النّبى ﷺ

= الرأى بكافة أنواعه؛ فلم يأخذوا بالقياس، ولا بالاستحسان، ولا الذرائع، ولا المصالح المرسلة، ولا بأى وجه آخر من وجوه الرأى، بل يأخذون بالنصوص وحدها، وإذا لم يكن نص أخذوا بحكم الاستصحاب الذى هو الإباحة الأصلية الثابتة بقوله تعالى : ﴿هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا﴾.

وقد نشأ المذهب فى بغداد فى منتصف القرن الثالث الهجرى، وقد قام بإنشاء هذا المذهب وبيان أحكامه وتوضيح أدلته عالمان : أحدهما : داود الأصفهانى ويعد منشئ المذهب؛ لأنه أول من تكلم، وثانيهما : ابن حزم الأندلسى، وقد كان له الفضل فى بيان المذهب وبسطه، المرجع : المدخل للفقة الإسلامى لـ د/ حسن محمد سفر.

(١) الحنابلة:هو أقل المذاهب الإسلاميه سعة وانتشاراً، وينبنى على آراء الإمام أحمد بن حنبل الفقهية والعقائدية والسياسية، تبلور مذهبًا فى أواخر القرن الثالث الهجرى، أهم أفكاره إغلاق باب الاجتهاد، وعدم تجويز الخروج على الحاكم فى المدارس الحنبلية وتخرج منها، وقد خالف المذاهب الإسلامية جميعها فى أفكاره وآرائه بسبب قوله بالتجسيم والتشبيه، والجهة. أحمد بن حنبل الشيبانى- صالح بن أحمد بن حنبل- ابن تيمية المرجع : ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين القاضى الحنبلى، طبقات الحنابلة.

(*) لوحة ٢/ ٢ من المخطوط.

فإنه قال لمعاذ لما بعثه إلى اليمن : «**أما إنك تأتى قومًا هم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه أن يعرفوا اللَّه- وفى رواية- أن يوحّدوا اللَّه- وفى رواية- أن يشهدوا أن لا إله إلا اللَّه وأن محمداً رسول اللَّه**»(١) . والمعنى فى الجميع واحد فإنه إذا عرف اللَّه - سبحانه وتعالى - وحده وأقرّ به فأورد على هذه الطائفة أن معرفة اللَّه - تعالى- لا تتأتّى بمادة إلا بالنظر، والاستدلال ولما لا يتوصّل إلى الواجب إلا به، وهو من فعل المكلّف فهو واجب، فقالوا: أول واجب النظر وأورد عليه أن النظر، ذو أجزاء مترتبة بعضها على بعض فأول واجب أول جزء، ومن النظر وهذا يُعَزى إلى القاضى، وأورد عليه أن أول جزء ومنه لا يأتى امتثاله إلا بعد القصد إليه فيكون أول واجب القصد إلى النظر، وهذا يعزى إلى أبى إسحاق الإسفراينى(٢) . وقال أبو هاشم(٣) من المعتزلة: لا يأتى القصد إلى النظر إلا بعد التردد فى إثبات الشىء، ونفيه، فزعم أن أول واجب على هذا التقدير الشك وهذا باطل ؛ لأن الشك فى اللَّه - تعالى - كفر وهو مطلوب الإزالة فلا يكون

---

(١) أن رسول اللَّه ﷺ لما بعث معاذًا- رضى اللَّه عنه- على اليمن قال: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة اللَّه، فإذا عرفوا اللَّه فأخبرهم أن اللَّه قد فرض عليهم خمس صلوات فى يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا فأخبرهم أن اللَّه قد فرض عليهم زكاة تؤخذ من أموالهم وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس».

أخرجه مسلم فى الإيمان: باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام رقم ١٩، (توق كرائم أموال الناس)، احذر ما كان عزيزًا عند صاحبه من الأموال صحيح البخارى (ج٢ / ٥٢٩)، سنن البيهقى (ج٤ / ١٠١). جامع الصحيحين (ج٢ / ٢٤).

(٢) **أبى إسحق الأسفراينى**: قال ابن خلكان فى ترجمة أبى إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراينى الفقيه الشافعى ت ٤١٨هـ، راجع وفيات الأعيان لابن خلكان (ج١ / ٤٠).

(٣) **أبو هاشم**: أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى، المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب المعتزلة وكتب الكلام مليئة بمذهبهم، ولد سنة ٢٤٧هـ، ت ٣٢١هـ، راجع وفيات الأعيان (ج٣ / ١٨٣)، وأيضًا موسوعة الأعلام (ج٢ / ٨١).

مطلوب التحصيل، وقال قوم: أول واجب الإقرار عن عقد مطابق وهذا مذهب من يقول بالاكتفاء بالتقليد فى علم التوحيد، وقد أبطلناه.

تنبيه: من قال أول واجب المعرفة، ومن قال أول واجب النظر، أو أول جزء منه، أو القصد لا خلاف(*) بينهم فى المعنى؛ لأن شرط المختلفين أن يتواردوا بالنفى والإثبات على محل واحد فينفى كل واحد منهم عين ما أثبته الآخر، وها هنا ليس الأمر كذلك؛ لأن من قال أول واجب المعرفة أراد طلب وتكليف، ومن قال أول واجب النظر أو أول جزء منه أو القصد أراد امتثالاً، وهو يسلم أنه إنما وجب لسبق وجوب المعرفة، فإذا تقرر أن أول واجب على المكلف عند المصنف القصد إلى النظر المفضى إلى العلم بحدوث العالم المتوصل به إلى العلم بإثبات الصانع. فاعلم أن المخالف لنا فى هذه القضية فرق:

الفرقة الأولى: طائفة من الأوائل وتُعرف بالسُّمنيّة(1): أنكروا إفضاء النظر إلى العلم، وزعموا حصر مدارك العلوم فى الحواس الخمس، ومنهم من زاد التواتر قالوا: ترى الناظر يعتقد شيئًا برهة من الزمان ثم يرجع عنه فبم يعلم إن الحاصل عقب النظر علم؟ ثم الحاصل عقيب النظر لا يخلو إما أن يُعلم كونه علمًا ضرورةً أو نظرًا، فإن كان ضرورةً فيجب أن لا يختلف فيه العقلاء، وإن كان نظرًا افتقر إلى نظر آخر يتسلسل به. ورد عليهم: بأن هذا المذهب مخالف للضرورة فإنّا نعلم بالضرورة علومًا خارجة عن الحواس كعلمنا بوجود آلامنا، ولذّاتنا، وسائر الوجدانيات، وكذلك نعلم بالضرورة أن الشىء الواحد يستحيل خلوه عن النفى والإثبات وأن كل موجود يستحيل خلوه عن القدم والحدوث ولذلك سائر

(*) لوحة ٣/ ١ من المخطوط.

(1) السُمنية: طائفة من فلاسفة الهند لا يؤمنون إلا بالحسيات، ناظروا الجهم وشككوه فى ربه قالوا له- للجهم- وهم يؤمنون بالحسيات.

يقولون: لا نؤمن إلا بالمحسوس المشاهد الذى يراه الإنسان بعينه، ويلمسه بيده ويسمعه بأذنه، ويشمه بأنفه، هذا المحسوس نؤمن به، فما عدا ذلك ينكرونه بزعمهم.

الأوليات، ثم نفى دعوى هذا المذهب متناقض فإن حصرتم مدارك[(١)] العلوم فى خمسة أو ستة دعوى علم خارج عن الحواس، وقولهم بم يعلم كون نظره صحيحًا قلنا: بعلمه بصدق مقدماته ووجود شرائط ترتيبه، وإن ما ادّعاه لازم عن ترتيبه وأن لازم الصدق صدق، ولازم الحق حق، وأمّا رجوع بعض النّظّار عن نظره؛ فلإخلاله بشرط من شرائط النظر تنبّه له بعد ذلك.

الفرقة الثانية: الظاهرية من الحنابلة والمحدثين، قالوا السلم إفضاء النظر إلى العلم لكن النظر فى هذا العلم حرام؛ لأن الصحابة لم تتكلم فيه فيكون بدعة فيجب اجتنابه. ورُد عليهم بأن من زعم أن أكابر الصّحابة كأبى بكر الصّدّيق الذى قال ﷺ فى حقّه: «**إنّما سبقكم بشىء وقر فى صدره**»[(٢)]. وكعلىّ ـ كرّم اللّه وجهه ـ القائل: لو كُشف الغطاء ما ازددت يقينًا. وغيرهما لا يعرف اللّه ـ تعالى ـ فقد أعظم الفرية، فإن معرفة اللّه ـ تعالى ـ وتوحيده إذا لم تكن ضرورية ولا محسوسة فلا تُعرف إلا بالنظر قالوا: الكتاب والسّنّة، وما أجمعت عليه الأمّة كاف فى ذلك، قلنا: معرفة أن الكتاب والسّنّة وإجماع الأمة حجة تتوقف على معرفةً صدق الرسول المبلّغ، وصدق الرسول يتوقف على معرفة المعجزة، ومعرفة المعجزة تتوقف على العلم بالمرسل، وإنه واجب حى قادر مريد عليم، وأن هذه المعجزة فعله، فلو أثبتنا جميع ذلك بقول الرسول لا يثبت إلا بذلك لدار ثم يكفى فى إفحامهم مطالبتهم بإثبات صحة هذه المدارك وحصرها قالوا خرج ﷺ فسمع بعض الصّحابة وهم يتكلّمون فى القدر فغضب وقال عزمت[(٣)] عليكم أن لا تخوضوا فى ذلك. ورُوى عنه ﷺ أنه قال: «عليكم بدين العجائز»[(٤)] قلنا: أما إنكاره ﷺ الكلام فى القدر فهو إنكار الكلام فى مسائله خاصّةً. ونحن نقول: به فإنما من مواقف العقول. وأما الحديث فلا نسلّم صحّته، ولو سُلِمَ فالمراد به الأمر ولم الأحباب والتّسليم للّه ـ تعالى.

---

(١) لوحة ٣/ ٢ من المخطوط.

(٢) لم أعثر عليه.

(٣) لوحة ٤/ ١ من المخطوط.

(٤) ليس له أصل.

الفرقة الثالثة : وتُعرف بالتعليمية وهى الإمامية[١] قالوا : لا يمكن معرفة اللّه ـ تعالى ـ إلا بواسطة تعريف الإمام المعصوم والأمر من الخطأ وهم منازعون فى إثبات العصمة[٢] لغير الأنبياء أو جمع الأمة، ثم لو سُلّم لهم وجود إمام معصوم فإنما يفيد أن لو عرف عينه ثم لو سلم معرفة عينه فلا يمكن توقيف الإيمان عليه مع سعة الخطر إلا بواسطة دعائية وهم يشترطون فى دعاته العصمة ثم لو سلم إمكان الوصول إليه . ومن مذهبهم أن له أن ينطق بالكفر ، والكذب ، والبدعة تقيّه فما يؤمنا أن ما يذكره تقيّه .

قوله الأولى بالتقديم تفسير عبارات اصطلح الموحدون عليها دومًا منهم بجمع المعانى الكثيرة فى ألفاظ وجيزة .

اعلم إنه ما من طائفة إلا وقد اصطلحت على عبارات كُثر استعمالهم لها تُسمّى ألفاظًا عرفية خاصّةً، والباعث لهم على الاصطلاح أمران :

أحدهما : ذكره من ضبط المعانى عند الطالب .

والثـــانى : ذكره اطلاع غيرهم على معانيهم أن يطّلع عليها غير أهلها كالصوفية ، وأهل المتعة ، والغرباء ، وغيرهم قوله- أى التلمسانى- : فما أطلقوه

---

(١) الإمامية: هم الذين قالوا بالنص الجلى الصريح على إمامة على- رضى اللّه عنه- وكفروا الصحابه . والخوارج وهم الذين خرجوا على على- رضى اللّه عنه- عند التحكيم وكفروه، وهم اثنا عشر ألف رجل وكانوا أهل صلاة وصيام، وهو يبتدءون من الشيخين حيث لم يقدموا عليّا وبايعوه، ومنهم من يقول إن الأدلة اقتضت تعيين على بالوصف لا بالشخص . . راجع ابن خلدون المقدمة (ج١ ص١٩٧)، وكذلك التعريفات (ج١ ص٣٥).

(٢) العصمة:العصمة لغة : عَصَمَ، يعصم من باب ضَرَبَ: حَفَظَ ووقى فالعصمة فى كلام العرب : معناها المنع ، العاصم : المانع الحامى .
العصمة فى الاصطلاح : عرّف الشيخ المفيد العصمة فى الاصطلاح الشرعى بأنها : (لطف يفعله اللّه تعالى بالمكلف ، بحيث تمنع منه وقوع المعصية ، وترك الطاعه ، مع قدرته عليها) راجع : المصباح المنير ، الصحاح ، لسان العرب .

العالم وهو كل موجود سوى اللَّه ـ تعالى ـ هذا اللفظ منطوق لغة وشرعًا- قال اللَّه- تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) ﴾ [الفاتحة : ٢] .

[*]واختلف في اشتقاقه فقيل : هو [مشتق من العلم] فعلى هذا يختص بأهل العلم وهم الملائكة ، والإنس ، والجن . وقيل هو [مشتق من العَلَم] فكل ما سوى اللَّه -تعالى- علامة على وجوده ، وهو مذهب قتادة وعليه يجرى اصطلاح المتكلمين . وقال : إن العالم كل موجود سوى اللَّه ـ تعالى ـ وصفاته ، ولا حاجة به إلى هذه الزيادة فإن اسم اللَّه - تعالى- جار مجرى الإعلام فإنه موضوع الذات الموصوفة بالإلهية فهو دال على الذات وجملة الصفات إلا أن ما ذكره فيه مزيد تأكيد ، واعلم أن هذا التفسير إنما يكفى على مذهب من ينفى الحال ، ويقول : إن المعقولات تنقسم إلى موجود ومعدوم لا غير ، وأما من أثبت واسطة بين الموجود والمعدوم وقسّم المعقولات إلى ثلاثة : ثابت ، وموجود ، ومعدوم ، وقال كل موجود ثابت موجود وتعيّن عليه أن يقول فى تفسير العالم كل ثابت سوى اللَّه- تعالى ، ثم قوله العالم ينقسم [إلى جواهر[1] ، وأعراض[2]] فالجوهر كل ما له حجم يعنى ما له مقدار ، وقيل : هو المتحيّز يعنى الشاغل للجهات ، وقيل هو المستغنى عن المحل ، يعنى أنه لا يكون صفة لغيره ، وقيل : هو القابل للأعراض أى القابل للاتصّاف بالمعانى ، فإن العَرَض لا يقوم بالعرض ، وقيل : ما له حظ فى المساحة يعنى أن الجسم إذا تركّب من جوهرين فنسبته منه نسبة النصف ، وإن تركب فى ثلاثة فنسبته منه نسبة الثلث ، وكذلك ما زاد بحسابه ، وقيل : حالة أى ما له مقدار ، وبالجملة فالمتكلمون يطلقون أن

(*) لوحة ٤/ ٢ من المخطوط .

(١) **الجوهر**: فالجوهر ماله حجم وهو قسمان قسم متناه فى القلة بحيث لا ينقسم ، وقسم ينقسم ويسمى جسمًا ، فالأول يسمى الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ .

(٢) **العرض**: العَرَض فهو ما يقوم بالجوهر أى ماكان صفة له كحركة الجسم وسكونه وتحيزه فى حيز ، فأما اللَّه تبارك وتعالى فهو غير ذلك كله .

العالم ينقسم إلى الجواهر(*) والأعراض، والحكماء يُطلقون ذلك أيضًا وهم مختلفون فى المعنى؛ لأن كل فريق يُفسّر الجوهر، والعرض بغير ما يُفسّره الآخر، فالمتكلمون يُفسّرون الجوهر بالمتحيّز وهو كل ما يمكن أن يُشار إليه إشارة حسّيّة بأنه هنا أو هناك بحسب الاستقلال، ثُمّ يُقسّمون المتحيّز إلى مؤتلف وغير مؤتلف قالوا: والمؤتلف هو الجسم وغير المؤتلف هو الجوهر الفرد، ومنهم من يقول المتحيّز: إمّا أن يقبل القسمة أولاً، فإن قبل فهو الجسم وإن لم يُقبل فهو الجوهر الفرد؛ فعلى التفسير الأول: إذا ائتلف جوهران كان جسمين إذ يصدق على كل واحد منهما أنه مؤتلف وهذا مذهب الإمام، وعلى الثانى إذا ائتلف جوهران كانا جسمًا واحدًا؛ لأن كل واحد منهما لا يقبل القسمة وهذا اختيار الغزالى، والفخر، وزعم بعض المعتزلة أن الجسم لا بد أن يكون ذا طول، وعرض، وعمق، وهذا لا يتركب من أقل من ثمانية أجزاء، وزعم بعضهم أنه يلغى فيه ستة أجزاء كحصول العمق من أحد الجوانب والخلاف لفظى، ثم للجواهر أحكام منها قبوله للبقاء خلافًا للنظام فإنه زعم أنّها لا يتفادوا الرّد على من يتخيّل هذا المذهب بالسّب، والصّفع، والضّرب، فإن مالت نفسه إلى الإنكار قيل له ذهب الفاعل والمفعول به فلا معنى لإنكارك. ومن أحكامها امتناع التداخل فيها، أى لا يقوم جوهران بحيز واحد خلافًا للنظام، وألزم صحة أن يكون العالم بجملته فى حيز فرد له ـ كما سيأتى ـ ومن أحجامها حدوث جملتها عن عدم سابق خلافًا للفلاسفة(١)، والطبائعيين(**)، والسّمنية ومن أحكامها

(*) لوحة ٥/ ١ .

(١) الفلاسفة: وتطلق على كل من درس الحكمة وغلبت على أهل اليونان وتضاف إلى كل من درس علوم اليونان من العرب والمسلمين أمثال الكندى والفارابى، والفيلسوف وقد تفلسف- راجع لسان العرب (ج ٩ ص٧٣)، وباليونانية بمعنى المحُب للحكمة، راجع الصاغانى- العباب الزاخر (ج١ / ٤٤٠)، وارجع أيضًا تاج العروس (ج٥ / ٩٢٨).

(**) لوحة ٥/ ٢ .

صحة عدمها جملةً خلافًا لها ولا الفرق الثالث؛ لأن ما جاز وجوده جاز عدمه بعد الوجود، وصحة عدم بعضها خلافًا للمعتزلة، فإنهم يزعمون أنها إنما تنعدم بطريان ضدّها وهو معنى قائم بنفسه يعبّر عنه بالفناء ونسبته إلى الجميع نسبة واحدة فلا يعدم إلا جملة واحدة، وهذا باطل فإن الفناء عدمٌ محضٌ، ومن أحكامها أنها مماثلة فى الصّفات النّفسيّة وهو ما ذكره المصنّف من التحيّز والقيام بالنفس وقبول الأعراض، والحجمية وإن تباينت بصفات المعانى كالماء والنار خلافًا للنظام أيضًا ومن أحجامها أنها لا يثبت فى العدم خلافًا. ومن المعتزلة فإنهم يزعمون أن جميع الحقائق جوهرية كانت أو معنوية ثابتة فى العدم، وأن الفاعل لا يؤثر فيها سواءً إعطاء الوجود، والوجود عندهم حال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا يلزمهم قدم العالم؛ لأن الحقائق إذا كانت ثابتة فى العدم فالفاعل لا يعطيها الثبوت؛ لأنه تحصيل الحاصل والوجود نفسه لا يخلو إما أن يكون ثابتًا فى العدم أو لا، فإن لم يكن ثابتًا كان ممتنعًا عندهم، والفاعل لا يفعل الممتنع وإن كان ثابتًا قبل الوجود وهؤلاء يقبل الوجود فليس له من الفاعل شىء فلم يؤثر الفاعل فى ممكن ما أثر البتة، فإن قيل يؤثر الإنصاف قلنا الإنصاف نفسه هل هو شىء أم لا؟ فإن لم يكن شيئًا فلم يفعل الفاعل شيئًا، وإن كان شيئًا فإما أن يكون ثابتًا فى العدم أو لا وعاد التقسيم المذكور فى الوجود، وأما العرض فهو كما ذكر المعنى القائم بالجوهر.

قوله: (*) (المعنى) يخرج الحال فإنها وإن كانت صفة فليست بمعنى فلا يسمونها عرضًا، وقوله: (القائم) احترازًا من صفات البارى - عزّ وجلّ - فإنها وإن كانت معانى فلا يُقال فيها أعراض لأن اشتقاقه يشعر بقلة البقاء، وصفاته - سبحانه وتعالى - أزليّة باقية ثم من الأعراض عند المتكلمين الحياة والموت، وزعم بعض المعتزلة أن الموت يرجع إلى انتقاض السّنّيّة، وزعمت الفلاسفة أن الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيًا احتراز من الجماد، وأصبح قول أصحابنا

(*) لوحة ١/٦ من المخطوط.

بأن الموت عرض بقوله ـ تعالى : ﴿الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك : ٢]، ثمّ قسّموا الأعراض بعد ذلك ، إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلوم والإرادات والقدر والشّمّ والذّوق واللمس وغير ذلك ، وإلى ما لا يُشترط فيه الحياة كالأكوان والألوان والطّعوم والرّوائح ، ثم للأعراض - أيضًا - أحكام وخواص فمن أحكامها استحالة قيامها بنفسها خلافًا للبصريين من المعتزلة ؛ فإنّهم زعموا أن للبارى - تعالى - إرادات حادثة لا فى محل و(جهم) من المعتزلة فإنه زعم أن للبارى - تعالى - علومًا متجددة لا فى محل ، وهذا محال لأنه لو جاز استغناء بعض المعانى عن المحل لجاز استغناء كل معنى عن المحل ، ومن أحكامها امتناع قيامها لمحلين خلافًا (لأبى هاشم) من المعتزلة فإنه زعم أن التأليف معنى واحد يقوم بجوهرين وهو باطل ؛ لأن المعنى لا ينقسم فلو قام بما ينقسم لزم من صحة انقسام المحل انقسام الحال ، ومن أحكامها أنها لا توجب الحكم لغير ما قامت به خلافًا للمعتزلة فإنهم زعموا(*) . أن البارى - تعالى - متّصف بكلام هو حرف وصوت كخلقه فى جماد ، وهذا باطل لأن نسبته لكل ما لم يقم به نسبة واحدة ، فليس عود حكمه لبعض أولى به من بعض ، ومن أحكامها أن ما يشترط فيه الحياة وما لا يشترط ما لا يتعدى حكمه محله ، وزعمت المعتزلة أن الصفات التى يشترط فيها الحياة إذ أقام المعنى يُجز وأوجب الحكم للجملة ، وهذا باطل فإن الإنسان يجد من نفسه القدرة فى بعض الأعضاء دون بعض ، كمن يقدر على النطق فى لسانه دون غيره ، ولا يقدر على البطش والمشى . ومن أحكامها استحالة قيام المعنى لأنه لو قام به لم يخل إما أن يقوم بمثله أو ضده أو خلافه ، والقسمة حاضرة ، فإن كل موجودين لا يخلو إما أن يتساويا فى صفات النفس أو لا ، فإن تساويا فهما مثلان ، فإن لم يتساويا فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أو لا ، فإن صح اجتماعهما فهما خلافان كالبياض والحلاوة ، وإن لم يصح اجتماعهما فهما ضدان كالسواد والبياض ، ولا جائز أن يقوم بمثله أو ضده لما فيه

(*) لوحة ٦/ ٢ من المخطوط .

من اجتماع المتنافيين، ولا جائز أن يقوم بخلافه لأن نسبة كل خلاف إليه نسبة واحدة، فلو جاز ذلك لجاز أن يُوصف العلم بالسواد والبياض والحركة والسكون وهو معلوم البطلان بالضرورة، ومن أحكامها استحالة بقائها عند جمهور المتكلمين خلافًا للفلاسفة والمعتزلة، فإنهم قالوا بصحة بقاء بعض الأعراض كالطعوم والألوان والروائح، وسلّموا استحالة بقاء الحركات والأصوات والإرادات(*).

وتردد القاضي في بقائها، وكان المتقدمون يبنون ذلك على أن الباقي باق ببقائه ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وأنه لمحالٌ، وصار المتأخرون إلى أن البقاء ليس من الصفات المعللة، وقالوا لو كان كذلك لكانت صفات الباري ـ سبحانه وتعالى ـ باقية ببقاء، ويلزم قيام المعنى بالمعنى، ثم ذلك البقاء أيضًا باق فيلزم التسلسل. فلما بطل هذا الدليل احتجوا بدليل آخر، فقالوا لو بقيت لكانً بقاؤها جائزًا وإذا كان جائزًا افتقرت في ترجيح عدمها إلى مقتضىً ويستحيل نسبة العدم إلى مقتضىً؛ لأن المقتضى إما أن يكون ضدًا أو غيره فإن كان ضدًا فمعقول التضاد من الجانبين معقول واحد فليس إعدام الطارئ للحاصل بأولى من منع الحاصل من طروء الطارئ، وإن كان غيره فلا يخلو إما أن يعدمه بذاته أو بإيثاره واختياره، فإن أعدمه بذاته فلا يخلو إما يقوم به أو لا، فإن لم يقم به فنسبته إليه وإلى غيره نسبة واحدة فليس إعدامه له بأولى من إعدامه لغيره، وإن قام به فلا يخلو: إما أن يعدمه في الزمن الأول أو فيما بعده، فإن أعدمه في الزمن الأول لزم أن يجامع وجوده عدمه وإن أعدمه فيما يليه لزم تأخر صفة النفس وتأخر منه النفس محال، وإن أعدمه بإيثاره واختياره فالفاعل المختار لا بد له من فعل، والعدم لا شيء ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئًا. وقد نازع القاضي في هذا القسم وزعم أنه لا تمتنع نسبة العدم الطارئ إلى الفاعل وألزم عليه العدم السابق، فإن(**) معقولهما لا تختلف، وفرق القاضي باختصاص الطارئ بالرجحان

(*) لوحة ٧/ ١ من المخطوط. (**) لوحة ٧/ ٢ من المخطوط.

فافتقر إلى المقتضى لترجّحه لخلاف السابق فإنه مستمر من الأزل، فاستغنى عن المقتضى فلأجل ذلك تردد فى صحة بقاء الأعراض، هذا تقسيم الجواهر والأعراض على رأى المتكلمين. فأما الحكماء فقالوا: إن العالم ينقسم إلى الجواهر والأعراض فوافقوا المتكلمين فى اللفظ وهم مخالفون لهم فى المعنى، فإنهم يعنون بالعالم كل موجود، ويندرج فيه عندهم الواجب والممكن والقديم والحادث. والمتكلمون بالممكن الحادث والحكماء يفسّرون الجوهر بالموجود لا فى موضع ،والعرض بالموجود فى موضع، وهو أعم من المتحيز، وبيان ذلك أن الموجودات عندهم، ثلاثة أقسام: إما محل، وإما حال، أو لا حال ولا محل كالجواهر العقلية وهى النفوس والعقول الفلكية على زعمهم والأرواح البشرية عندهم ثم الحال ينقسم إلى ما يتغير ما هيّة مما حل فيه وإلى ما لا يتغير، والمحل أيضًا ينقسم إلى ما يتغير وتقوم مما حل فيه كالنطفة إذا حلت فيها صورة البشرية، فإنها لا تبقى نطفة بل حقيقة أخرى، وكذلك البيضة إذا حلت فيها صورة الفرخ لا تبقى بيضة بل ماهية أخرى، فسمّوا المحل المتغير مادة(١) وهيولى(٢) والحال المخير صورة وسمّوا المحل الذى لا يتغير بما حل فيه موضوعًا كالثوب بالنسبة إلى السواد والبياض، وسمّوا الحال فيه الذى لا يغيّر ماهيته بالعرض، فقالوا على هذا

---

(١) المـــادة: نظرة فلسفية ترى أن الشيء الوحيد الذى يمكن القول بوجوده هو المادة: بما أن جميع الأشياء مكونه أساسًا من المادة. وتذهب الفلسفة المادية إلى أن المادة أولية والعقل (الوعى) ثانوى: أى أن الوعى نتاج المادة وليس العكس (حسب تصور الفلسفة المثالية).

(٢) الهيولى: الهيولى لفظة فلسفية يونانية نقلت بلفظها إلى بقية اللغات، وكما اختلف حول معناها، الفلاسفة اليونان، كذلك تبعًا لهم اختلف الفلاسفة الإسلاميون. وهذا نمط من الخلاف، نثبته، كنموذج عن خلافاتهم حول أكثر القضايا الفلسفية لم نقل جميعًا. أملاً من القارئ المشتاق إلى الحقيقة، أن يصبر معى صبرًا جميلاً نعتاض عن مفردات القرآن الكريم، بمفردات ومصطلحات الجاهلية اليونانية، بدلاً من إشراقات نور اللّه فى كتابه العزيز الذى: ﴿ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾ [فصلت]، ومعتذرين من الذين يقولون بتمدد الحضارة الإنسانية وتداخلها.

الأصل كل موجود إما أن يكون(*) فى موضع أولا فإن كان فى موضع فهو عرض، وإن لم يكن فى موضع فهو جوهر. فالجوهر فى اصطلاحهم أعم من الجوهر فى اصطلاح المتكلمين، فإن المادة جوهر لأنها موجود لا فى موضع، والصورة- أيضًا- جوهر فإنّها- وإن كانت فى محل -إلا أن محلها ليس بموضع بل مادة وهيولى، ومجموع الهيولى والصورة أيضًا جوهر لأن ذلك أيضًا جوهر؛ لأن ذلك موجود لا فى موضع والموجودات التى ليست متحيزة ولا حالة فى المتحيز؛ فالمعقول عندهم من جملة الجواهر؛ لأن كل واحد منها موجود لا فى موضع وجاء العرض فى اصطلاحهم أخص من العرض فى اصطلاح المتكلمين مزوجة فإنهم سمّوا بعض الحال الموجود صورةً والمتكلّم يسمّى الجميع عرضًا وأعم مزوجه فإنّهم يعدّون النّسب والإضافات من الأعراض، والمتكلمون يقولون إنها اعتبارات عقلية ثم قسّموا الأعراض إلى تسعة(١) أنواع الأول:

الأين: وهو كل ما يقتضى نسبة إلى محله كاللون.

الثانى: المتى وهو نسبة الشىء إلى زمان.

الثالث: الوضع وهو الهيئة الحاصلة بين نسبة الأشياء وبين أجزائه والخارج بعضها إلى بعض كالاستدارة والتربيع وكون الشخص راكعًا أو ساجدًا.

(*) لوحة ٨/ ١ من المخطوط.

(١) **المقولات العشر**: واصطلاحًا المقولة: هى معنى كلى، يمكن أن تكون محمولاً فى قضية ما، وعليه فالمقولات محمولات، كما حدد لها أرسطو من قبل، وهى عشر، جمعها بعضهم فى بيت واحد له:

قمر غزير الحسن ألطف مصره لو قام يكشف غمتى لما انثنى:

١- القمر للجوهر. ٢- الغزير: للكم. ٣- الحسن: للكيف.

٤- ألطف: للإضافة. ٥- مصره: للأين. ٦- قام: للوضع.

٧- يكشف: للفعل ٨- غمتى: للملك. ٩- لما: للمتى.

١٠- انثنى: للانفعال

الــرابــع: الملك وهو نسبة الشيء إلى ما يلايسه بحيث يتحوّل بحركته كالأيس(*).

الخامس: الإضافة المتكوّن كالأخوة والبنوّة والأبوّة.

والسادس: أن يفعل كصفة: كإحراق النار.

السابع: أن ينفعل وهو صفة التأثير ككون الخشبة محترقة.

الثامن: الكيف وهو عبارة عن الهيئة التى لا تقتضى قسمة ولا نسبة كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.

التــاسـع: الكم وهو كل صفة يصح باعتبارها التقسيم وينقسم إلى متّصل ومنفصل، فالمتّصل كالكائن فى الخطوط والأسطحة والأجسام والمنفصل كالكائن فى العدد وينقسم أيضًا إلى قار وغير قار. فالقار كالحاصل للأجسام، وغير القار كالثابت للزمان والحركات، فإذا تقرر اصطلاح الفريقين فقد علمت أن الممكنات تنقسم عند الحكماء إلى متحيّز وإلى قائم بالمتحيّز وإلى ما ليس بمتحيّز ولا قائم بمتحيّز كالنفوس والعقول، وساعدهم المتكلمون على إثبات القسمين الأولين، وأنكر معظمهم وجود ممكن لا متحيّز ولا قائم بالمتحيّز، وأقوى ما احتجّوا به على نفيه بان قالوا لو قدّرنا موجوداً ممكنًا موصوفًا بالتّقدّس عن ذلك والبارى موصوف بذلك أيضًا فلا يخلو إما أن يتقدّس بعين ما تقدّس به البارى أو بغيره، فإن تقدّس باعتبار ما يقدّس به البارى - سبحانه وتعالى- لزم مشاركته له فى الأخص والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى الأعم، ويلزم منه تعدد الآلهة، وإن تقدّس لا باعتباره لزم تعليل الحكم المتحد بالنوع بعلل مختلفة وأنه محال، واعترض عليه بأن التّقدّس أمر سلبى فلا يصح أن يكون معلّلاً ولا يلزم من اشتراك الحقيقيين فى أمر سلبى اشتراكهما فى الماهية، بل ولا فى اشتراكهما فى وصف ثبوتى(**) ما لم يبيّن أن ذلك الأمر الثبوتى هو أخص تلك الماهية أو لازم للأخص ولم يحققوا ذلك.

(*) لوحة ٨/ ٢ من المخطوط. (**) لوحة ٩/ ١.

واحتجّ الحكماء على إثبات موجود لهذه الصفة، وزعموا أن الأرواح البشرية من جملتها، فقالوا لا شك أن لنا علمًا كليًا، والعلم الكلى لا يقبل القسمة، وهو فى وجوده لا بد له من محل يقوم به ويمتنع قيامه بالعرض لأن المعنى لا يقوم بالمعنى ويمتنع قيامه بالمتحيّز؛ لأن كل متحيّز قابل للقسمة ويلزم من صحة انقسام المحل صحة انقسام الحال فيه فيؤدى إلى قسمة ما لا ينقسم فتعيّن أن محله ليس بمتحيّز ولا قائم بمتحيّز - وهى النفس - واعترض عليه بأنّا لا نسلّم اقتناع قيامه بالمتحيّز، قولهم إن كل متحيّز قابل للقسمة ممنوع وهو مبنى على نفس الجوهر الفرد وهم منازعون فيه، ثم لو سلم أن كل متحيّز قابل للقسمة إلا أنه قبل القسمة واحد عندهم فما المانع أن يقوم الواحد بالواحد.

وعند انقسام محله لا يبقى كما تقول فى عرض التأليف، فالحق إذًا أن هذه المسألة من مواقف العقول. ولا يلزم من الشك فى ذلك الشك فى حدوث العالم فإنّا إذا أثبتنا حدوث الأعراض والجواهر وبيّنّا افتقارها إلى واجب قديم، وأنّه يصحّ منه بعثه الرّسل، وبينا وجه دلالة المعجزة على صدقه، أمكننا أن نتلقى حدوث ما سوى ذلك من السّمع سواءً عقلنا ماهيته أو لم نعقل، وفى الحديث: «كان اللّه ولا شىء معه» وهو مما قد تلقته الأمة بالقبول، وأجمعوا على مقتضاه.

قوله: (*) «ثم حدوث الجواهر مبنى على أصول أربعة» منها إثبات الأعراض ومنها إثبات حدوثها ومنها إثبات استحالة تعرّى الجواهر عنها ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها، فإذا أثبت هذا منقول ما، لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحادث حادث. ذهب المتقدمون من الفلاسفة أن القدماء خمسة واجب الوجود ويسمّونه عقلاً، والنّفس، والدّهر، والهيولى، والخلاء. ومذهب المتأخّرين، وابن سينا، والفارابى: أن العالم العلوى قديم بذاته وصفاته إلا الحركات فإن ما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول، وأن هيولى عالم الطبائع المعبّر عنه بعالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعّر فلك القمر قديمه،

(*) لوحة ٩/ ٢ من المخطوط.

وجميع الصّور والأعراض الحاصلة فيه حوادث لا أول لها ففرض المصنّف الدليل فى حدوث الجواهر وفى صفة استلزامه حدوث جميع ما ادّعوا قدمه على ما سنبينه- إن شاء اللّه تعالى - وأما وجه توقف دليله على الأصول الأربعة المذكورة، فإن حاصله الاستدلال بتناهى أحد المتلازمين على تناهى ما لازمه فلا بد من إثبات زايد لتحقيق الملازمة وهى الأعراض، ولا بد من بيان ملازمتها وهو استحالة العروّ عنها ولا بد من بيان تناهيها آحادًا وهو إثبات حدوثها جملةً، وهو إبطال حوادث لا أول لها.

قوله: أما الأصل الأول وهو إثبات وجود الأعراض، فقد أنكرت(*) طائفة من المعتزلة الأعراض وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر، وأن طائفة من الفلاسفة إلى إنكار الأعراض، وزعموا أن ما يعدّه المتكلمون أعراضًا كالبرودة واليبوسه للأرض والرّطوبة للماء والحرارة والرّطوبة للجو أو الحرارة واليبوسة للنار من أجزاء هذه الجواهر وقضوا بأن الجواهر مختلفة لذلك، وساعدهم ابن كيسان من المعتزلة على نفيها.

قوله: والدليل على إثبات وجود الأعراض أنّا إذا رأينا جوهرًا ساكنًا ثم رأيناه متحركًا، فإنّا ندرك تفرقة ضرورية بين الحالين ولا يقع الافتراق إلا بين ذاتين. إذًا الشىء لا يفارق نفسه، فوضح بذلك أن التفرقة آيلة إلى أعراض زائدة على الجوهر، ثم معظم الأعراض مدركة بالضرورة، فإن العاقل إذا طرأت عليه آلام واعترته أسقام أو نالته لذّات أو راهقته شهوات أو أدرك علومًا، فإنه يستيقن طروء هذه المعانى على البديهة. وبالجملة فالمتكلمون على قسمين: منهم من يثبت الأحوال، ومنهم من ينفيها فمن أثبت الأحوال تمسّك بما ذكره أولاً واستدل بأن تعاقب الأحوال على الذّوات جائز لأنه لو كان شىء منها واجبًا لما انعدم، ولو كان مستحيلاً لما وجد، وكل جائز ترجّح وجوده على عدمه افتقر إلى مقتض ثم مقتضيه إما أن يقتضيه لذاته أو بإيثاره واختياره، فإن اقتضاه لذاته فلا يخلو إمّا أن يقوم به أولاً، فإن لم يقم به فنسبته إليه (**) وإلى غيره نسبة واحدة فليس

(*) لوحة ١٠/ ١ من المخطوط. (**) لوحة ١٠/ ٢ من المخطوط.

اقتضاؤه للحكم له بأولى من غيره، وإن قام به فهو العرض الذى ينفيه، وإن اقتضاه بإيثاره واختياره فالمؤثر المختار لا بد له من فعل والجوهر حاصل، فلا يصح فعله فتعين أنه فعل فيه زائدًا، وذلك الزائد هو العرض الذى أردناه، لا يُقال ما المانع أن يكون ذلك المفعول فيه حالاً لأنّا نقول الحال لا تُفعل على حيالها إذ لا يثبت حال إلا الذى حال ولا بد أن يُفعل معها موجودًا وهو العرض وأما نفى الأحوال فقرر وجود الأعراض بالضرورة كما مثله.

لا معنىً للحركة إلا ما نشاهده من النقلة ولا معنىً للسكون إلا ما نشاهده من اللبث، فإن أنكر منكر ذلك قيل له لم تكن منكرًا فصرت منكرًا، ولم تكن متكلّمًا فصرت متكلمًا وذاتك حاصلة فى الحالين، ولا يعنى بالعرض إلا ذلك الزائد.

قوله: وأما الأصل الثانى وهو حدوث الأعراض، فالدليل عليه أنا نرى الأعراض المتضادة متعاقبة على محلّها فنستيقن حدوث الطوارئ منها ونعلم أيضًا حدوث السوابق من حيث عُدمت إذ لو قدّمها لاستحال عدمها جملة، ذلك أنّا إذا شاهدنا جوهرًا ساكنًا ثم شاهدناه متحرّكًا فقد طرأت الحركة وطروها يؤذن بحدوثها إذ لا معنى للحادث إلا ما لم يكن فكان، والدليل على أن حال المشاهدة حال طروها إنها لو لم تكن طارئة الآن لكانت موجودة قبل ذلك، ولو كانت(*) موجودة قبل ذلك، فلا يخلو إما أن تكون موجودة فى محل أولا فى محل، فإن كانت موجودة لا فى محل لزم قيام الأعراض نفسها وذلك قلب بجنسها، وإن كانت موجودة فى محل ولا يخلو إما أن يكون هذا المحل أو غيره، فإن كان هذا المحل لزم أن يكون كامنة فظهرت، والكمون والظهور فى المعانى محال فإن حقيقته الاستتار وهو من عوارض الأجسام، ومعناه فى المعانى أن يقوم المعنى بالذات ولا يقتضى حكمه له كفرض قيام العلم بالذّات، ولا يكون عالمه مع ظهور الجهل فيلزم منه اجتماع الضدّين وهو محال، فالكمون والظهور على

(*) لوحة ١١/ ١ من المخطوط.

المعانى محال، وإن كانت موجودة قبل ذلك فى غير هذا المحل فلا تصل إليه الانتقال، وانتقال المعانى محال لأنها لو انتقلت لكان الانتقال جائزًا عليها، والحكم الجائز لا يثبت إلا مقتضى ولا بد أن يختص بها فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وأما السكون فهو حادث- أيضًا- لانعدامه إذ ما ثبت قدمه استحال عدمه، والدليل على أنه انعدم حال طرو الحركة على المحل أنه لو لم ينعدم لكان باقيًا ولو كان باقيًا، فإما أن يبقى لا فى محل فيلزم قيام المعنى لنفسه وهو محال أو فى محل، فإن كان هذا لزم كمونه وقد أبطلناه، وإن كان غيره لزم انتقاله منه وقد أبطلناه، وإن كان غيره لزم انتقاله منه، وقد أبطلنا الانتقال أيضًا فيتعيّن انعدامه، وإن عدم القديم المفروض عدمه ولا يخلو وجوده، إما أن يكون واجبًا لذاته(*) أو جائزًا فإن كان واجبًا لذاته استحال عدمه لأن الواجب لذاته هو الذى لا يقبل الانتقال بحال ،وإن كان ممكنًا لذاته فلا بد له فى وجوده، ومقتضى ومقتضيه إن كان ممكنًا تسلسل واستحال وجوده، وإن انتهى إلى واجب بذاته، فذلك الواجب إما أن يفعله باختياره أو يقتضيه لذاته، فإن فعله باختياره كان حادثًا وقد فرضناه قديمًا هذا خلف، وإن اقتضاه لذاته استحال العدم على المؤثر والأثر معًا وهو المطلوب.

قوله: وأما الأصل الثالث وهو إيضاح استحالة تعرّى الجواهر عن الأعراض فالدليل عليه أن الجواهر الشاغلة للأحياز لا تُعقل غير مجتمعة أو مفترقة بل باضطرار نعلم أنها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة، وذلك يقتضى باستحالة خلوّها عن الاجتماع والافتراق وكذلك نعلم ببديهة العقل وإستحالة تعرى الأجسام عن الاتصاف بالحركه والسكون واللبث فى المحال والزوال بالأنتقال وذلك يوضح إستحاله تعرّيها عن الأعراض، جملة الأمر أن كل عرض صح اتّصاف الجوهر به فمذهب الأشعرية أنه يستحيل الخلو عنه وعن ضده وإن قدّر عرض ما لا ضد له، ولا يُعرف ذلك إلا فى البقاء عند من يعتقده معنىً، فإن مقابلة الفناء وهو عدم محض عند الأشعرية خلافًا للمعتزلة فمن أثبته معنىً قال

(*) لوحة ١١/ ٢ من المخطوط.

لا يخلو الجوهر بعد قبوله عنه وعن مثله، وإنّما شرط ذلك بقبول الاتصاف احتراز من المعانى المتوقّفة على مصحح(*) كالعلم والجهل والإرادة والكراهة والقدرة والعجز والسّمع والبصر وأضدادها لتوقف جميع ذلك على الحياة فلذلك لا يُقال فى الجماد إنه عالم، ولا جاهل، ولا مريد، ولا كاره، ولا قادر، ولا عاجز، ولا سميع، ولا بصير، ولا مكفوف ومن ثمّ صحّ أن يُقال إن البارى - تعالى - ليس مباينًا للعالم، ولا متّصلاً به، ولا داخلاً فيه، ولا خارجًا عنه، لأن مصحح ذلك الحصول فى الجهل، والبارى - سبحانه - ليس فى جهة - وزعم قدَماء الفلاسفة القائلون بقدَم الهيولى وخلوّها عن الصورة إن الجواهر تخلو عن جَملة الأعراض وصار فيَه من المعتزلة إلى جواز خلوّها عن جملة الأعراض وصار البصريون من المعتزلة إلى جواز خلوّها عن جملة الأعراض غير الأكوان، وصار البغداديون منهم إلى جواز الخلو عن جملتها غير الألوان وكل من جوز الخلو عن ذلك قبل الاتصاف ساعد الأشعريه على استحالة الخلو بعد الاتصاف لاعتقادهم أن المعانى إذا وُجدت ونُفيت فإنّما يعدمها أضدادها.

والدليل على استحالة الخلو أنّا إذا فرضنا عرضين واقعين على طرفى النّقيض كالموت والحياة، والحركة والسكون، فلو جاز الخلو عنهما للزم الخلو عن النقيضين، وفى الخلو عن النقيضين جمع بين النقيضين، وإن فرض وقوع التضاد فيما زاد على الاثنين كالألوان والطّعوم مثلاً فلا بد أن تكون منحصرة لاستحالة دخول ما لا يتناهى فى الوجود، فإذا فرضناها خمسة مثلاً فلا بد أن تكون منحصرة، فنفى كل واحد (**) من الخمسة يستلزم وجود أحد الأربعة الباقية، فيكون أحد الأربعة لازمًا لنقيض الخامس المفروض، فلو جاز الخلو عن الجميع لزم سلب النقيضين قلت: كما صحّ وجود البارى - سبحانه - غير متّصف باجتماع ولا افتراق ولا حركة ولا سكون فلا مانع من إثبات الهيولى لذلك. قلنا: الهيولى قابلة لذلك فيمتنع خلوها.

(*) لوحة ١٢/ ١ من المخطوط.

(**) لوحة ١٢/ ٢ من المخطوط.

والبارى - تعالى- غير قابل للاتّصاف بذلك فيجب خلوّه عنهما وأصبح صالح فيه بأن الجواهر إذا كانت متميزّة بذاتها عن الأعراض وليس أحدهما علّة فى وجود الآخر، والبارى - سبحانه وتعالى- قادر على إيجادها فيصح إيجادها عريّة عنهما، ورد عليه بأنه يبطل بالأعراض فإنها متميزة بذاتها واللَّه - تعالى - قادر على إيجادها، ولم يصح وجودها منفردة، ولذلك إيجاد سائر المعانى المشروطة بالحياة فرض صاحب الكتاب الاستدلال فى الأكوان وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون؛ لأن استحالة خلوها عن ذلك فى غاية الوضوح لأن كل متحيزين لا يخلو إما أن يصح أن يتوسّطها ثالث أو لا، فإن صح فهما مفترقان، وإن لم يصح فهما مجتمعان، وكل متحيز لا بد أن يكون فى جهة. فإما أن يكون مفارقًا لها أولا، فإن كان مفارقًا فهو متحرّك وإن لم يكن ساكن، وإما باعتباره وقع التقسيم فهو غير المعانى الأربعة.

تتمة: زعم بعض الفلاسفة أن السكون عبارة عن عدم الحركة عمّا من شأنه(*) أن يكون له، وهو باطل، فإن السكون محسوس والعدم لا يتعلق به حس، ومعظم الأشعرية يرون أن السكون مجرد حصول المتحيز فى الحيز، فإن استعقبه حصول فى حيز ثان فإن ذلك الثانى سكون باعتبار الحصول فيه، وحركة باعتبار الحصول إليه، فيكوّن السكون والحركة من باب الأعم والأخص، فكل حركة سكون وليس كل سكون حركة فيجتمعان ولا يرتفعان، والجوهر فى أول زمن وجوده على هذا التفسير ساكن. وذهب بعضهم إلى أن السكون الاستقرار واللبث فى حيز واحد أكثر من زمان واحد وأن الحركة عبارة عن النقلة من حيز إلى حيز، ولا يُعقل ذلك فيهما إلا فى زمنين، فعلى هذا لا يجتمعان، ويصح ارتفاعهما. والجوهر فى أول زمن حدوثه لا يتّصف بحركة ولا سكون على هذا التفسير. والخلاف بين الأصحاب يُرجع إلى العبارات والتسميات - وما بينهم وبين الفلاسفة- إلى المعنى لأنهم يفسرون وجودًا بعدم. وقد يُطلق الفلاسفة

(*) لوحة ١٣/ ١ من المخطوط.

الحركة على معنىً أعم من الحركة فى الأين فيسمّون انتقال الجوهر من السواد إلى البياض حركة، وكذلك الانتقال من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود، وإلى النمو والذّبول حركة؛ فيستعملون الحركة فى الكيف كما يستعملونها فى الأين.

قوله: وأما الأصل الرابع: وهو إيضاح استحالة حوادث لا أول لها فالدليل على ذلك: أن دورات الأفلاك تتعاقب وتقع كل دورة منها على إثر انقضاء(*) التى قبلها، فلو كانت قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها لما كان ذلك متناهيها إذ ما لا يحصره عدد ولا يضبطه أمد لا يقدر فى الوجود انتقاؤه ولا يتحقق فلما الدورات التى قبل الدورة المتأخرة دل ذلك على نهاية أعدادها، فإذا تناهت انتهت إلى أول، ويضطرد هذا الدليل على هذا السبيل فى جملة المتعاقبات كالأولاد والوالدين والزرع ونحوها؛ فإذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر عن الحوادث المستندة إلى أول وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار. واعلم أن الاعتناء بإبطال هذا الأصل مهم، فإن فى إبطاله تزعزع قواعد الفلاسفة؛ فإن أكثرهم يُسلّم وجود الأعراض وملازمتها للجواهر وحدوثها، ويدّعى مع ذلك قدم الجواهر ويزعم أن الملازمة لجنسها وجملتها لا لآحادها فنقول: ما من حركة فلكية إلا وقبلها حركة لا إلى أول، ولا ولد إلا من والد، ولا زرع إلا من زارع لا إلى أول، واحتج الأصحاب على إبطال ذلك بوجود الأول ما أشار إليه أن حركة الفلك اليومية مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها، وكذلك الحركة التى قبلها، مشروطة بذلك، وانقضاء ما لا نهاية له محال، فكان يجب أن لا توجد الحركة وقد وجدت هذا خلف. والدليل(**) على أن انقضاء ما لا نهاية له محال. إنّا نقول: قبل الحركة اليومية

(*) لوحة ١٣/ ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ١٤/ ١ من المخطوط.

انقضاء ما لا نهاية له من الحركات، وفى التى قبلها كذلك، فلا يخلو الحكم بالانقضاء إما أن يقف، إلى غاية أو لا يقف فإن وقف وقد كنّا قبله بواحد تحكم بانقضاء ما لا نهاية له؛ فقد صار ما يتناهى بزيادة واحدة وهو محال. وإن لم نحكم بذلك كان الحكم أزليًا ومن ضرورته سبق المحكوم عليه، والمحكوم عليه حوادث فيكون الأزلى مسبوقًا بحوادث وهو محال، فإن قالوا من مذهبكم أن نعيم الجنان لا آخر له وهو حادث فإذا جوزتم حوادث لا آخر لها، فما المانع من إثبات حوادث لا أول لها، قلنا: قولكم حوادث لا أول لها، جمع بين النقيضين، فإن من حقيقة الحادث أن يكون له أول، فالقول بذلك مع سلب الأولية جمع بين النقيضين بخلاف قولنا: حوادث لا آخر لها فإنه لا مناقضة فيه ونحن إنّما استدللنا عليكم بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء ذلك لا يتحقق فى نعيم الجنان، فإن كل ما دخل منه فى الوجود متناه، والمحكوم عليه بعدم النهاية ما لم يدخل الوجود فلم يجمع بين الانقضاء وعدم النهاية. وقد ضرب المحصلون لما صرتم إليه وما صرنا إليه مثالين فقالوا: مثال قول القائل لا زرع إلا من بذر ولا بذر إلا من زرع: أن تقول لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهمًا ولا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله ديناراً، فإنه لا يتصور شروعه فى الإعطاء، ومثال ما صرنا(*) إليه قوله لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيتك بعده درهمًا ولا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك بعده ديناراً فإنه يمكن الشروع فى الإعطاء بحسب.

الوجه الثانى: فى إبطال حوادث لا أول لها: إن كل حادث مسبوق بعدم لا أول له، والجملة مركبة من الآحاد فجميع الحوادث مسبوقة بعدم لا أول له، وكل مسبوق بعدم لا أول له، فلا يكون أزليًا.

الوجه الثالث: إن الفلاسفة سلّموا أن كل عدد فيه ترتيب طبيعى فوجود ما لا يتناهى منه محال وفى ضمن ما ادعوه لزوم ذلك، فإن كل حركة من حركات

(*) لوحة ١٤/ ٢ من المخطوط.

الأفلاك ممكنة فى نفسها فلا بد لها فى وجودها من علة ويمتنع تعليل جميع الحركات لعلة واحدة لوجوب مقارنة المعلول للعلة والحركة الآتية لا توجد أزلاً فلا بد لها من علة تقارنها، وكذلك فيلزم من ذلك وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهم يأبونه .

الوجه الرابع: أنّهم سلّموا أن كل ما فيه ترتيب وضعى كالأجسام فوجود ما لا يتناهى منه مُحال كجسم لا يتناهى واحتجوا على إبطال ذلك بأن لو فرضنا جسمًا لا نهاية له لأمكننا أن نفرض فيه خطًا لا نهاية له وذلك الخط [أ ـ ب] ثم نفرض فيه نقطة ولتكن نقطة [جيم] ثم يبعد عن نقطة [ج] بمقدار شبر مثلاً ونفرض نقطة أيضًا ولتكن نقطة [د] وهذه صورة ذلك :

ج د ب فإذًا خط [ج ـ ب](*)

وخط [د – ب] متناهيان من طرف [أ] و غير متناهيين من طرف [ب] فلنفرض مطابقة نقطة [د] لنقطة [ج] ذاهبين إلى نقطة [ب] وتطابق كل شبر بشبر، فلا يخلو حينئذ إما أن يتساوى الخطّان أو يتفاوتا ولا جائزان يتساويان وإلا كان الأكثر مثل الأقل وكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، فلا بد أن يتفاوتا فخط [د–ب] أقصر من خط [ج – ب] خط [د – ب] إذًا متناه لقصوره عن الغاية وخط [ج– ب] زائد عليه بشبر وهو قدر متناه، ونفعل كذلك فى بقية الجهات فدل ذلك على أن وجود جسم لا نهاية له محالٌ؛ فنقول لهم : عين ما احتججتم به على استحالة جسم لا يتناهى مكانًا مطرد عليكم فى استحالة حوادث لا تتناهى زمانًا، فإنّا يمكننا أن نأخذ من يومنا هذا إلى الأزل جملة، ونأخذ بدون عشرة أيام ونقابل ما بين الجملتين فنقول : الجملتان إما أن يتساويا أو يتفاوتا فإن تساويا كان الأقل مثل الأكثر، وإن تفاوتا فإحداهما متناهية لقصورها عن الغاية،

(*) لوحة ١٥/ ١ من المخطوط .

والأخرى زائدة عليها بعدد متناه وما زاد على المتناهى فهو متناه، ويطرد ذلك فى كل ما ادّعوا وجوده من حوادثٍ لا أول لها من زرع وبذر وبيضٍ ودجاج فى الأرواح البشرية، واعلم أن هذه الحجّة إلزامية لا برهانيّة فإنه لا يمكننا الاحتجاج بها على صحّة مذهبنا ابتداءً، فإنها تطّرد فى نعيم(*) الجنان، فإنه يمكن أن يقتطع منه عشر دورات مثله ثم نطابق ما بين الجملتين ويطرد الدليل إلى آخره، ولأنّا نقول: أن علم البارى - سبحانه - يتعلّق بما لا نهاية له، وكذلك إرادته وقدرته، ومتعلّقات العلم أكثر من متعلّقات الإراده والقدرة، فإن العلم يتعلّق بالواجب والممكن والمستحيل. والإرادة والقدرة لا يتعلّقان إلا بالممكنات، ثم تعلّق الإرادة أعم من تعلّق القدرة فإنّها تتعلق بالوجود والعدم فإنّها كما تخصص بالوجود تخصص بالعدم أيضًا، والقدرة لا تتعلّق بالمتجدد من الممكنات، فقد صارت متعلّقات هذه الصفات لا تتناهى مع أن بعضها أقل من بعض، وكذلك تضعيف الأعداد فإن العشرات والمئين والألوف كل مرتبة منها لا تتناهى مع تطرّق الزيادة والنّقصان إليها والأقل والأكثر.

وأما قوله: فإذ أثبت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر عن الحوادث المستندة إلى أول، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث فواضح إلا أنه يرد عليه أنّه ادّعى حدوث العالم، وفسّر العالم بكل موجود سوى اللّه - تعالى - واستدل على حدوث الجواهر والأعراض ولا تتم دعواه ما لم يبين انحصار العالم فيهما، وقد كان الخصم يدّعى جواهر عقلية ممكنة فى نفسها واجبة بغيرها يسمّيها عقولاً ونفوسًا فلكية ونثبتها وسائط ومتعددات(**).

ولم يقم دليلاً على إبطالها عن ذلك من وجهين: أحدهما أن القائل قائلان:

(*) لوحة ١٥/ ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ١٦/ ١ من المخطوط.

أحدهما يقول: بالإيجاب الذاتى وقدم الأجسام وإثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف.

والآخر يقول: بحدوث هذه الأجسام، ونفى الإيجاب الذاتى ونفى عليه الوسائط المذكورة، وقد أقام الدليل على حدوث الأجسام بالاختيار، فيلزم نفى الإيجاب الذاتى والوسائط المذكورة إذ لا قابل.

التّفصيل الثانى: تلك العقول والنّفوس المجرّدة لا تخلو إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، فإن كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات، وإن كانت متناهية محصورة فى عدم لزم افتقار ذلك إلى مخصص، والمخصص لا يخلو إمّا أن يكون موجبًا بالذّات أو فاعلاً بالاختيار، والموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل ونسبته إلى ما زاد على ذلك العدد وإلى ما دونه نسبة واحدة، فوجب أن لا يتخصص وقد تخصص هذا خلف وإن خصص ذلك لقصده واختياره فكل واقع بالاختيار حادث بمعنى أنه لم يكن فكان إذ الفاعل المختار.

ولا بد أن يكون له قصد إلى إيجاد فعله والقصد إلى إيجاد الموجود محال، ولا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصبح القصد إلى إيجاده بالمعنى المذكور فيكون حادثًا.

قوله: القول في إثبات العلم بالصّانع: وإذا ثبت الحوادث فهي جائزة الوجود إذ يجوز تقدير وجودها وتقدير استمرار العدم عليها بدلاً من الوجود الممكن، فإذا اختصّت(*) بالوجود الممكن افتقرت إلى مخصص، ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة كما صار إليه الطبائعيون، فإن الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وإنقطاع الدوافع، فإن كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضح حدوث العالم، وإن كانت حادثة افتقرت إلى

(*) لوحة ١٦/ ٢ من المخطوط.

محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها، فيؤدّي للقول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبيّن بطلان ذلك، فوضّح أن مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاقتدار والاختيار.

● وقد اشتمل كلامه في هذا الفصل على ثلاثة أمور:

الأولى: احتياج الحادث إلى محدث ومقتضٍ.

الثاني: تقسيم المقتضى إلى ثلاثة: فاعل بالاختيار، وموجب بالذّات، ومقتض بالطّبع.

والثالث: إبطال العلّة والطبيعة لتعيين أنّه فاعل مختار.

أمّا الأول: فاحتجّ عليه بأنه وجود العالم فى الوقت المعين مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر إلى مخصص لامتناع ترجّح الممكن بنفسه، فإنّ كل ما ليس له التّرجّح من نفسه فترجّحه من غيره. وقد ادّعى بعض الأصحاب أن افتقار ترجيح الممكن إلى المرجّح ضرورى، والصحيح أنه معلوم بنظر قريب من الضرورة.

وأمّا الثانى: وهو تقسيم المقتضى إلى ثلاثة فلأن كل متضٍ لا يخلو(*) إمّا أن يصح الامتناع منه من الفعل أو لا، فإن صح فهو الفاعل المختار، وإن لم يصحّ فلا يخلو إمّا أن يقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أو لا، فإن توقّف فهو الطبيعة، وإن لم يتوقّف فهو العلّة.

وهو إبطال كون المقتضى لتخصيص العالم علّة؛ فلأن العلّة لا تخلو إمّا أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم من قدمها قدم مقتضاها وهو العالم وقد أقمنا الدليل على حدوثه هذا خلف، وإن كانت حادثة افتقرت إلى علّة

(*) لوحة ١٧/ ١ من المخطوط.

أخرى ولزم الدّور والتسلسل، وإمّا إبطال كون المقتضى له طبيعة فلأنها لا تخلو أيضًا إمّا أن تكون حادثة أو قديمة، فإن كانت حادثة افتقرت إلى طبيعة أخرى، ويلزم الدور والتسلسل وهما محالان، وإن كانت قديمة فلا يخلو إمّا أن يكون معها مانع فى الأزل أو لا، فإن كان معها مانع فى الأزل وجب أن يكون قديمًا استحال عليه العدم، فوجب ألا يوجد مقتضاها وإلا فيلزم قدم العالم، وقد أقمنا الدليل على حدوثه.

قوله: فصل صانع العالم أزلى الوجود قديم الذات لا مبتدأ لوجوده ولا مفتتح لثبوته والدليل عليه أنه لو كان حادثًا لشارك الحوادث فى الافتقار إلى محدث ثم يلزم فى محدثه ما لزم فيه، ويتسلسل القول ويفضى إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد سبق الدليل على استحالة ذلك.

القديم فى اللغة يُطلق على ما مضت عليه السنون وتوالت عليه الدّهور وقال اللَّه - تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس: ٣٩] ومعناه فى حق(*) البارى - تعالى نفى العدم السابق، كما أن البقاء فى حقّه نفى العدم اللاحق، ولا يُضاف إليه الزّمان بحال، والدليل على قدمه أمران:

أحدهما: ما ذكره، وهو أنه لو كان حادثًا لافتقر إلى مُحدث، ثم محدثه إن كان حادثًا افتقر إلى محدث ويتسلسل أو يدور وهما محالان.

الثاني: أنه واجب بذاته والواجب بذاته لا يقبل الانتفاء بحال، فيلزم قدمه وبقاؤه، فإن قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة لا نهاية لها؛ إذ لا يُعقل استمرار وجوده ودوامه إلا بزمان وأنتم لا تقولون به.

قلنا: الزمان يُطلق باعتبارات ثلاثة، وكلها منتفية بالنسبة إلى البارى - تعالى:

(*) لوحة ١٧/ ٢ من المخطوط.

الأول: الإطلاق العرفي وهو مرور الليالي والأيام وذلك تابع لحركات الأفلاك.

وقد أقمنا الدليل على حدوث العالم، وقد كان اللَّه ولا زمان بهذا الاعتبار، وكان اللَّه ولا شيء معه.

الثاني: ما اصطلح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد توقيتًا للمجهول بالمعلوم وذلك يختلف بالنسبة إلى السامع فيقول وُلد النّبي ﷺ عام الفيل فنجعله وقتًا لمولده ﷺ، وزمانًا لمن يعلم عام الفيل ولا يعلم مولد النبي ﷺ.

ونقول عام الفيل مولد النّبي ﷺ فنُوقف بمولده لمن يعلم مولده ﷺ ولا يُعلم عام الفيل، فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق في الأزل إذ لا متجدد في الأزل.

الثالث: ويُطلق في اصطلاح(*) الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع بحركات الأفلاك فلا يكون أزليًا فبأي معنىً فسّرنا الزمان لا يكون أزليًا.

قوله: فصل الباري- سبحانه وتعالى - حيٌّ، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع المقدورات.

فإن العقول تعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها، وكذلك يستيقن كل لبيب أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإتقان وإحكام لا تصدر إلا من عالم بها، ومن جوّز صدور خط منظوم على ترتيب معلوم من غير عالم بالخط كان عن سنن العقول خارجًا وفي تيه الجهل والجًا، وإذا استبان كون صانع العالم عالمًا قادرًا، فبالاضطرار يُعلم كونه حيًا إذ يستحيل أن يتّصف بالعلم والقدرة ميّت أو جماد وتجويز ذلك مراغمةً وعنادًا.

ولما بنى افتقار العالم في وجوده إلى موجود قديم أخذ يذكر ما يجب له من الصفات النفسية والمعنوية وما يستحيل عليه وما يجوز في أحكامه وأفعاله، فإن

(*) لوحة ١٨/ ١ من المخطوط.

أحكام العقل لا يخرج عـن هذه الثلاثة ، فإن كل معقول لا يخلو إما أن لا يقبل الوجود بحال أو لا ، فإن لم يقبل الوجود بحال فهو المستحيل كاجتماع الضدّين .

وكون الجوهر فى محلّين وإن قبل الوجود فلا يخلو إما أن يُقبل معه الانتفاء أو لا ، فإن قبلهما معًا فهو الجائز لوجود الجواهر والأعراض ، وإن لم يقبل العدم بحال فهو الواجب كالبارى - تعالى - وصفاته . والجمهور على أن المعلوم لنا من الصّفات المعنوية سبعة : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة(*) ، والسمع ، والبصر .

وقد تقدم الدليل منه على أن البارى فاعل بالاختيار .

والفاعل بالاختيار هو المريد ، واحتج فى هذا الفعل على إثبات أنه عالم ، قادر ، حىّ ، والدليل على أنه عالم من وجهين :

أحدهما : أنه مريد قاصد لفعله ، والقصد مع الجهل محال فيتعين أن يكون عالمًا .

الثانى : ما أشار إليه من اشتمال أفعاله - تعالى - على الإحكام والإتقان ، وأمّا أنه قادر فلأنه فاعل .

والفاعل لا بد أن يكون متمكّنا من فعله ولا معنىً للقادر إلا ذلك . وأمّا أنه حىّ فلاستحالة اتّصاف غير الحى بهذه الصّفات بالضّرورة .

قوله : فصل صانع العالم مريد على الحقيقة : وذكر الكعبى كونه مريدًا على الحقيقة ، وزعم أنه - تعالى - عن قوله إذا وُصف بكونه مريدًا لأفعال العباد فالمراد به : أنه أمر بها .

وإذا وُصف بكونه مريدًا لأفعال نفسه ، فالمراد به خالقها ، ومنشئها ، وزعم أن كون الإله عالمًا بوقوع الحوادث فى أوقاتها على خصائص صفاتها يعنى عن

(*) لوحة ١٨/ ٢ من المخطوط .

تعلق الإرادة بها وهذا باطل، إذ لو أغنى كونه عالمًا عن كونه مريدًا لأغنى عن كونه قادرًا، وقد اتفقنا على اتفاق أفعال المخالفين إلى إرادتهم قد تقدم أن تحقيق البارى- تعالى - فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد أن يكون ذا قصد وإرادة، ونفت المعتزلة البغداديون هذه الصفة ثم لمّا استشعروا مصادمة الكتاب العزيز لما ذهبوا إليه كقوله - تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٦]، وكقوله - تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨] أرادوا تأويل ما ورد فى الكتاب العزيز.

فقال الكعبى(*):

إذا وُصف بكونه مريد لأفعال العباد، فالمراد به أنه أمر بها وهذا التأويل لا يصح منه على أصله، فإنه نفى الكلام النفسى، وقال معنى الأمر قول القائل لمن هو دونه: افعل مع إرادة الامتثال، فجعل الإرادة جزءًا أو شرطًا فى كون الصيغة أمرًا، فإذا فسّر كونه مريدًا بكونه آمرًا فقد جعل الشىء جزءًا من نفسه أو شرطًا فى نفسه وهو محال.

قال: وإذا وُصف بكونه مريدًا لأفعال نفسه، فالمراد به أنه خالقها، فأورد عليه أن تخصيص الفعل فى الشاهد يدل على أن فعله قاصد له ومريد له على الحقيقة والأدلة العقلية يجب اطرادها، وقد وُجد ذلك فى فعل البارى فيلزم أن يكون مريدًا على الحقيقة، كما أن الإحكام والإتقان فى فعل الشاهد لما دل على كونه عالمًا. وأجاب بالفرق بين فعل العبد وفعل اللّه - تعالى فإن العبد لا يعلم تفاصيل فعله فاحتاج إلى الإرادة، والبارى - تعالى، عالم بتفاصيل الأفعال قبل وقوعها وعالم بوجوه اختصاصها فأغنى علمه بذلك عن إرادة.

(*) لوحة ١٩/ ١ من المخطوط.

ورد عليه بأن العلم من الصّفات التى تتعلق ولا تؤثّر فى متعلّقها، وكذلك يتعلّق بالقديم والمستحيل، فلا يصحّ أن يُنسب إليها التأثير والتخصيص.

ثم لو أغنى كونه عالمًا عن كونه مريدًا لا غنىً عن كونه قادرًا.

ثم لو فُرض فى الشاهد عالم بتفاصيل فعله بإنباء صادق له بذلك، للزم أن يستغنى بعلمه عن إرادة وهو لا يقول به.

قوله: فصل ذهب النجار إلى أن البارى - تعالى - مريد لنفسه(*) ثم قال معناه أنه غير مغلوب ولا مُستكره، وهذا الرأى ذكره لا يصح لأنه فسّر إثباتًا بنفى فإن نفى الغلبة والاستكراه لا يتضمن إثبات حكم صفة ثم هو مساعد على نفى الغلبة والاستكراه عن البارى - تعالى - مطالب بعد ذلك بأن يثبت كون البارى - تعالى - قاصدًا إلى فعله، فإن امتنع من ذلك لزمه ما ألزم الكعبى حرفًا بحرف. مذهب النّجّار مضاد لمذهب الكعبى فى نفى كون البارى - تعالى - مريدًا على الحقيقة، وإنّما خالفه فى تأويل ما ورد فى الفاعل من وصفه - تعالى - بذلك فقال المعنى بكونه مريدًا إنه غير مغلوب ولا مستكره وسلب الغلبة والاستكراه من لازم كونه مريدًا ففسر الشىء بلازمه وفسر إثباتًا بنفى.

والإرادة تؤثر وتخصص والسلب لا يؤثر ولا يخصص، فلا يصح تفسيره ثم تخصيص الأفعال فى الشاهد يدل على أن فاعلها مريد لها وهو متحقق فى أفعال البارى - تعالى ؛ فيلزمه طرد الدليل كما لزم الكعبى حرفًا حرفًا. وما ذكره من التنزيه فهو مساعد عليه ومطالب بإثبات ما أوجبه التخصيص فى الأفعال من كونه مريدًا على الحقيقة.

* * *

(*) لوحة ١٩/ ٢ من المخطوط.

فصل: قوله: ذهبت معتزلة البصرة إلى أن البارى - تعالى - مريد بإرادة حادثة لا فى محل

والذى قالوه باطل فإن الحوادث إذا افتقرت إلى إرادة(*)، وكانت الإرادة حادثة فهى أيضًا مفتقرة إلى إرادة أخرى ثم يؤدى ذلك إلى إثبات إرادات لا أول لها، فإذا بطلت هذه المذاهب لم يبق بعدها إلا القطع بما صار إليه أهل الحق من وصف البارى- تعالى- بكونه مريدًا بإرادة قديمة أزلية.

اعلم أن كل صفة يتوقف الخلق والاختراع عليها فإن القول بحدوثها يستلزم أحد أمور ثلاثة كلّها محال، وهو إما بعدم الشيء على نفسه أو الدور أو التسلسل، فإن الإبداع والتخصيص لا يتأتى إلا بإرادة، ووجه افتقار الفعل إلى الإرادة تخصصه بالوقت المعين، وغير ذلك من الجهات التى يمكن فى الفعل وقوعه على خلافها، فإذا فرضت إرادة البارى - سبحانه وتعالى - حادثة، فاختصاصها بالوقت المعين يفتقر على إرادة أخرى يخصصها، فإن كان المخصص لها نفسها لزم تقدّم الشيء على نفسه، فإن المُفيد لا بد أن يتقدم على المستفاد، وإن كانت غيرها فتلك الإرادة تفتقر إلى إرادة أخرى، فإما أن تنحصر الإرادات فى عدد معين وبعضها يتوقف على بعض فيلزم الدور، أو تفتقر كل إرادة إلى إرادة أخرى فيلزم التسلسل؛ قالوا: الإرادة لا تُرَاد كالشهوة لا تشتهى، قلنا لا نسلّم أن الإرادة لا تُراد فإن البارى - سبحانه وتعالى - مريد لإرادات العباد ومريد لها(**).

(*) لوحة ٢٠/ ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٢٠/ ٢ من المخطوط.

فقد صح أن تُراد الإرادة، وقولهم: الشهوة لا تُشتهى لا يصح أيضًا فإن المريض الساقط الشهوة يشتهى أن يشتهى، فقد تعلّقت شهوته بالشهوة، ثم إثباتهم الإرادة معنى لا فى محل، قلب لأجناس المعانى؛ لأن المعنى يفتقر إلى المحل لنفسه وتخلف صفة النفس محال، ثم إذا لم تكن قائمة بذات البارى - تعالى - فنسبتها إليه وإلى سائر الذوات نسبة واحدة، فليس اختصاصه بحكمها بأولى من غيره. فإن قالوا: إنّما اختص بحكمها، لأنه فاعلها دون غيره ولما بينهما من المناسب فإن البارى - تعالى- لا فى محل وهى لا فى محل فاختص بحكمها قلنا: لو عاد إليه حكم من فعله لزم أن يكون متحرّكًا بخلقه الحركة، وساكنًا بخلقه السكون تعالى عن ذلك.

وقولهم: لأنه لا فى محل وهى لا فى محل، قلنا: ما تعنون بأنه لا فى محل؟ أن عنيتم أنه ليس فى حيز ولا فى مكان فالأعراض كذلك، فلم لا يعود حكمها إليها. وإن عنيتم أنه ليس صفة لغيره فالجواهر كذلك فلا يلزم الاختصاص به. وإن قالوا: أردنا أنه فى محل بالاعتبارين معًا، لزمهم عود حكمها للفناء عندهم فإنه كذلك.

***

فصل : قوله : صانع العالم سميع ، بصير ، متكلّم

إذ قد ثبت كونه حيًّا والحى لا يخلو عن الاتّصاف بالسّمع ، والبصر ، والكلام ، وأضداد هذه الصفات نقائص ، والرّبّ - سبحانه(*) وتعالى - متقدّس عن سمات النّقص إنما جمع بين هذه الصفات الثلاث فى فصل دون ما قبلها من صفات المعانى وهى الحياة والعلم والإرادة ؛ لأن هذه الأربعة لا يمكن الاستدلال عليها إلا بالعقل لتوقف إثبات صدق الرسول ﷺ عليها ، فإن صدق الرسول ﷺ يتوقف على خلق المعجزة من اللّه - تعالى - للدلالة على صدقه ، ولا يتأتّى خلق المعجزة إلا بهذه الصّفات .

فلو أثبتناها من قول الشارع لثبتت ، وأما كونه سميعًا ، بصيرًا ، متكلّمًا فيمكن الاستدلال على هذه الصفات بالسّمع والعقل معًا لأن المعجزة لا يتوقف عليها . ووجه إثباتها من السمع قوله - تعالى - حكاية عن إبراهيم الخليل - صلوات اللّه عليه : ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ﴾ [مريم : ٤٢]، ولو كان معبوده لا يسمع ، ولا يُبصر لانقلبت الحجة عليه ، وقد ورد فى الكتاب أيضًا وهو السّميع البصير . وأما إثبات الكلام من السمع فلأن الرسل قد قامت المعجزات والدلالات على صدقهم ، وقد أخبروا أن البارى - تعالى - أمرنا بذلك وأما إثباتها من العقل فما أشار إليه من أن البارى - تعالى - حىّ وكل حىّ فإنّه يصح اتّصافه بالسّمع ، والبصر ، والكلام أو أضدادها لأن التقابل للشىء لا يخلو عن الشىء أو ضده ، وأضدادها نقائض ، والنقائض مستحيل عليه لأن كل ناقص محتاج إلى من يحمله ، والحاجة(**) من سمات النقص والحدوث وهى

(*) لوحة ٢١/ ١ من المخطوط . (**) لوحة ٢١/ ٢ من المخطوط .

منافية للوجوب والاستغناء المطلق والتّمسّك بالسّمع أولى، فإن هذه الطريقة يلزم على موجبها اتّصافه بالشّمّ والذّوق واللمس، وهو مُنزّه عن ذلك.

وأجاب بعضهم عن هذا الإلزام بأن هذه الثلاثة لا ينفك عن اتصالات جسمانية بخلاف السّمع والبصر، فإنهما راجعان على إدراك محض، فإذا ثبت أن البارى - تعالى - سميع بصير، فمذهب الأشعرية أن السمع والبصر معنيان ثابتان متميزان عن العلم وإن شاركا كالعلم فى الإحاطة بالشىء على ما هو به إلا أنهما لا يتعلقان إلا بموجود معين، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمعين والمطلق ولا يشترط فيهما بنية مخصوصة خلافًا للمعتزلة، ثم انقسمت المعتزلة، فذهب الجبائى[1] وابنه إلى أن: معنى السّميع البصير شاهدًا وغائبًا هو الحى الذى لا آفة به، وهذا باطل لأن الحياة من الصفات التى لا يُتعَلقُ بها والسمع والبصر يستدعيان متعلقًا وسلب الآفة لا اختصاص لها بغير ما سُلبت عنه، ولأنّا نجد من أنفسنا الإحساس بالسمع والبصر، والعدم لا يكون محسوسًا، وذهب «الكعبى» منهم إلى ردّهما إلى علمين مخصوصين واختلافهما باختلاف المتعلّق فالبصر يرجع إلى علم بالهيآت، والأشكال، والألوان، والحركات، والسّكنات[*].

والسّمع يرجع إلى علم بالأصوات وكيفياتها فتسميته - تعالى - سميعًا بصيرًا كتسميته - تعالى - شهيدًا خبيرًا، والشهيد يعطى العلم مع الحضور فهو علم خاص، والخبير يفيد العلم بخفيات الأمور وعواقبها وهو راجع إلى العلم أيضًا، وليست صفات مستقلة بأنفسها، واختلف أصحابنا مع إثبات أن السمع والبصر إدراكًا زائدًا على العلم، هل هما من جنس العلم أم لا؟ فذهب أكثرهم إلى أنهما ليستا من جنس العلم.

واحتجّوا على ذلك بوجهين: أحدهما: إنّا إذا علمنا شيئًا، وأدركنا حقيقته ثم شاهدناه أدركنا تفرقة ضرورية بين الحالين، وهذا يدل على مغايرتهما؛

---

(١) الجبائى: سبق التعريف به.

(*) لوحة ٢٢/ ١ من المخطوط.

الثاني: إنّا إذ أقمنا أجفاننا وشاهدنا شيئًا أدركناه بأبصارنا وعلمناه بعقولنا، فإذا أغمضنا أجفاننا زال الإبصار وبقى العلم به، فهما غيران ولا حجة فيما ذكروه من الوجهين: أما الأول: فيحتمل أن يُقال الفرق بين الحالين يرجع إلى كثرة المتعلّقات فى العلم عند المشاهدة، وقلتها عند الغيبة، فإن الحس يتعلّق بأمور حاصلة من الهيئة الاجتماعية التى لا تحصل عند الوصف، فالافتراق يرجع إلى اختلاف المتعلقات فى العلم وأشخاصها لا فى نوعه.

وأمّا الثاني: فإن الافتراق يرجع إلى تعدد المحل، فعند فتح العين العلم حاصل فى محلين فى العين والقلب، وعند(*) التغميض، العلم من العين دون القلب فيمكن رد الافتراق على ذلك لاختلاف النوعين، وذهب بعض الحكماء إلى أن معنى الإبصار انطباع صورة المرئى فى العين واتصالها إلى الحس المشترك، وهو عضلة مقدمة الدماغ بصورة جلية، فإذا حصلت الصورة فيها أدركتها النفس، وأن السمع يرجع إلى تأثر عضلة مفروشة بباطن الصماخ من الصوت فينتقل إلى الحس المشترك فتدركه النفس، والفرق بين المبصر والمسموع أن المبصر ينطبع صوره بجملتها والمسموع ينطبع حرفًا حرفًا من غير استقرار، وقد رد الفخر عليهم ذلك بأنه: لو كان كذلك للزم أن يتأثر الحس بالحرارة والبرودة، ورد عليهم أيضًا بأنّا ندرك الطويل العريض مع استحالة انطباع ذلك فى نقطة البصر، وما ذكره غير لازم لهم فإنّهم يقولون المنطبع مثال الصورة مجردًا عن المادة كانطباع صورة الشىء فى المرآة وما ذكره لا يمتنع أن يكون شرطًا فى الإدراك عادة إلا أنه ليس شرطًا فى صحة الإدراك عقلاً، فإن الإدراك عندنا معنىً وجدانى يصح قيامه بالجوهر الفرد، والجواهر متماثلة فيصح خلقه فى كل جوهر حينئذ يبطل ما ذكره المعتزلة أيضًا من اشتراط بنية مخصوصة ويليه انفصال أشعة من الحدقة واتصالها بالمرئى.

(*) لوحة ٢٢/ ٢ من المخطوط.

فصل : قوله : البارى - سبحانه(*) وتعالى - باقٍ واجب الوجود

إذ قد ثبت بما تقدّم قدمه والعدم يستحيل عدمه باتفاق من العقلاء، وذلك تصريح بكونه باقيًا مستمر الوجود.

● الدليل على أن اللّه - تعالى - باقٍ من وجهين :

أحدهما : أنه واجب الوجود لذاته لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم قدمه وبقاؤه.

الثانى : أن الشىء متى كان جائزًا فإنما يكون معدومًا لانتفاء ما يوجده أو لوجود ما ينفيه، وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط فى وجوده، فلو انعدم لعدم ذلك، ثم لم يخل ذلك الشرط إمّا أن يكون حادثًا أو قديمًا ولا جاز أن يكون القديم مشروطًا بشرط حادث لما فيه من تقديم المشروط على الشرط، وإن كان قديمًا فالقول فى عدمه كالقول فى عدم المشروط ويتسلسل، وإن فُرض عدمه لوجود ما ينافيه، فلا يخلو ذلك المعدم إمّا أن يُعدمه بذاته أو بإيثاره واختياره فإن أعدمه بذاته فلا يخلو إما أن يعدمه بطريق التضاد أو لا بطريق التضاد ولا جاز أن يعدمه بطريق التضاد فإن التضاد، معقول من الجانبين، فليس إعدام الطارئ الحاصل لمنافاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ، وإن أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو إما أن يقوم به أو لا فإن قام به وهو مقتضىً لعدمه لزم أن يجامع وجوده عدمه، فإنه من كونه محل يستدعى أن يكون حاصلاً موجود أو من حيث كونه أن يكون حاصلاً غير موجود(**) فيستدعى أن يكون حاصلاً موجودًا معدومًا وإن لم يقم به فنسبته إليه وإلى غيره نسبة واحدة، فليس إعدامه له بأولى من إعدامه

(*) لوحة ٢٣/ ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٢٣/ ٢ من المخطوط.

لغيره، وأن إعدامه بإيثاره واختياره فالمؤثر المختار لا بد له من فعل والعدم لا شيء، ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئًا، ولأن المعدم له أيضًا إما أن يكون نفسه أو غيره ولا جاز أن يعدم نفسه ضرورة وجود الفاعل حال وجود فعله فيحيى مع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على وحدانيته، وقد قيل إن العقلاء لم يتفقوا على مسألة، نظرية إلا هذه المسألة وهو أن القديم لايعدم .

قوله: فصل فى الوحدانية: صانع العالم واحد، وحقيقة الواحد الذى لا ينقسم، والدليل على وحدانية الإله أنّا لو قدّرنا إلهين، وفرضنا عرضين ضدين فإن جوّزنا إرادة أحدهما لأحد الضدّين، وإرادة الآخر للثانى استحال نفوذ إرادتيهما واستحال أن لا تنفذ إرادتهما جميعًا لامتناع وجود الضدين والخلو منهما، وإن نفذت إرادة أحدهما كان الثانى مغلوبًا .

وإن لم يجز اختلافهما فى الإرادة كان محالاً إذ وجود أحدهما ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثانى من أن يريد ما تصح إرادته عند تقدير الانفراد، والعاجز منحط عن رتبة الإلهية وذلك مضمون قوله - تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: ٢٢] معناه لتناقضت أحكامهما(*) من تقدير قادرين على الكمال. الوحدة عبارة عن سلب الكمّيّة والكثرة.

والبارى - تعالى - واحد فى ذاته لا انقسام له، وقد سبق الدليل على ذلك وواحد فى صفاته لا نظير له، وواحد فى إلهيته ومُلكه وتدبيره لا شريك له، فلا رب سواه ولا خالق غيره.

والغرض من هذا الفصل إقامة الدليل على استحالة موجودين يوصف كل واحد منهما بالإلهية والإله هو العام القدرة، العام الإرادة، العام العلم، وسائر الصّفات الذى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

(*) لوحة ٢٤/ ١ من المخطوط.

فلو فرضنا إلهين لهذا البعث وقدّرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلو عنهما كفرض جسم إراد أحدهما تحريكه، وأراد الآخر سكونه، وأراد أحدهما حياة وأراد الآخر إماتة، فلا يخلو إما أن ينفذ مرادهما معًا أو لا ينفذ مرادهما أو ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، ولا مزيد فى العقل على هذه القسمة. فإن نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم الواحد متحرّكًا ساكنًا حيًّا ميّتًا فى حال واحدة، وهو محال لأنه جمع بين الضّدّين، وإن لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين، ويلزم قصورهما معًا ونقصهما لعدم نفوذ مراديهما، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الإرادة هو الإله الحق، والثانى عاجز ناقص منحط عن رتبة الإلهية.

قال: قيل: ما المانع أن يتّفقا وأن كل ما يريد أحدهما يريده الآخر. قلنا: وقوع المراد(*) المتفق عليه إن وقع بهما معًا وكل واحد مؤثر تام لزم من وقوعه بأحدهما استغناؤه عن الآخر، فلو وقع بهما لاستغنى عنهما وإن لم يقع بواحد منهما كانا عاجزين، وإن وقع بأحدهما فهو الإله، وإرادة الثانى لفعل الآخر إرادة تمنّ وشهوة لا إرادة تخصيص وتقدير، ثم هو باطل أيضًا بما أشار إليه المصنّف- رحمه اللَّه- وهو أنّه إذا كان كل واحد منهما لو انفرد لصح منه فعل الضّد، وإنّما امتنع عليه فعله لوجود الآخر وإرادته نقيضه، وهو عين التمانع.

وهذه الدلالة هى التى أرشد إليها الكتاب العزيز بقوله - تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلا يصح التّمسّك بها للمعتزلة مع مصيرهم إلا أن اللَّه - تعالى - يريد من عباده الإيمان والطّاعة، وهم يريدون الكفر والعصيان ويقع مراد العبد ولا يقع مراد اللَّه - تعالى - ولذلك أضرب شيوخهم عن التّمسّك بها.

(*) لوحة ٢٤/ ٢ من المخطوط.

واحتجّوا بأدلة خارجة عنها فلا ينجّيهم من ذلك قولهم : إن اللّه – تعالى – قادر على إلجاء العبيد إلى ما يريدون ، وأحد الإلهين لا يقدر على إلجاء الآخر لأنّا نقول الذى يقدر على إلجائهم إليه غير ما كلّفهم به ، فإن الذى كلّفهم به إنّما يكون مختاراً لهم والذى يلجئهم إليه إيمان لا يكون مختاراً لهم ، فالذى يقدر عليه غير ما كلّفهم به ، ومن تمام هذه الطريقة إقامة الدليل على عموم صفات(*) الإله وبيان استحالة العجز ، أمّا إثبات عموم الصفات فلأن الممكنات التى يصح وجودها من الذوات والمعانى لا تتناهى تقديراً .

فلو لم يتعلّق بقدرة قدير وإرادة مريد لأدّى ذلك إلى استحالة ما علم جوازه ، وإمّا امتناع اتّصاف الإله بالعجز فلأنه لو كان عاجزاً لكان عاجزاً وبعجز قديم ويمتنع إتّصافه بالحوادث وفرض عجز قديم محال ، لأن العجز يستدعى معجوزاً عنه ، والمعجوز عنه لا يكون إلا ممكنًا ، ولا ممكن فى الأزل ولا عجز فى الأزل .

فإن قيل : بسياق ما ذكرتموه يلزمكم بأنه – تعالى – لا يُوصف بالقدرة فى الأزل لأنه لو كان قادراً لكان قادراً بقدرة أزليّة ، والقدرة تستدعى مقدوراً ، والمقدور لا يكون إلا ممكنًا ولا ممكن فى الأزل فلا قدرة فى الأزل .

قلنا : القدرة لا تستدعى تنجز المقدور بها ؛ إذ معنى القدرة الثانى ولا يستدعى وجودها وجود المقدور والتّمكّن من الفعل والترك ، فقد يُوصف الساكن بالقدرة على الحركة بمعنى الثانى والقوة بخلاف العجز ، فإنه يستدعى محاولة الفعل المعجوز عنه مع تعذّر وقوعه ، ولا يكفى فيه التالى فإن الصالح لأن يعجز ليس بعاجز فى الحال ، هذا إذا فرضنا إلهين كل واحد منهما عام القدرة عام العلم عام الإرادة . فإن فرضنا إلهين يقدر كل واحد منهما على جنس من الأفعال لا

(*) لوحة ٢٥/ ١ من المخطوط .

يقدر(*) عليه الآخر، كما تزعّم المجوس(١) أن فاعل الخير فهو أن لا يقدر على فعل الشر، فإنه وإن كان عندهم فاعلاً بالاختيار لا يفعل إلا على مقتضى جوهره وطبعه، وكذلك هو من فاعل الشر لا يقدر على فعل شيء من الخير، فالدليل على استحالة ذلك أنه يستلزم علوّ كل واحد منهما على الآخر فيما استغنى بفعل الآخر منه، والأدلة: يعلو ولا يُعلى عليه، وهذه الأدلة عين ما أشار إليه الكتاب العزيز في قوله- تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، ومن تمام دلالة التوحيد التنبيه على نكت في الرد على النصارى القائلين: إن اللَّه- تعالي - ثالث ثلاثة، وقد أجمع النصارى على أن الأدلة جوهر وعلو بذلك أنه قائم بنفسه لا أنه متحيّز، وأجمعوا على موصوف بثلاثة أقانيم، والأقنوم عندهم عبارة عن أصل الشيء وهي لغة يونانية؛ أقنوم الوجود، ويعبّرون عنه بالأب، وأقنوم العلم، ويعبّرون عنه بالابن، وأقنوم الحياة، ويعبّرون عنه بروح القدس.

فزعموا أن ماهيّة الباري - سبحانه وتعالى - مركّبة من هذه الثلاثة أقانيم، ولم يحكموا بأن العلم والحياة من صفات المعاني بل وجوه في الذات كالأحوال النفسية أو الاعتبارات العقلية، فقالوا على ذلك باسم الأب والابن وروح القدس

(*) لوحة ٢٥/ ٢ من المخطوط.

(١) المجوس: المجوس كلمة فارسية تُطلق على اتّباع الدّيانة المجوسية، والدّيانة المجوسية ديانة وثنية ثنوية تقول بإلهين اثنين: أحدهما: إله الخير، والآخر: إله الشر، وبينهما صراع دائم إلي قيام الساعة التي تقوم حسب زعمهم الفاسد نتيجة لانتصار إله الخير على إله الشر. وقد اختلف العلماء في سبب تسميتها إلي أقوال عديدة منها أنها نسبة إلى رجل اسمه المجوس، أو أنه وصف لرجل انتسبت إليه المجوس، أو أنها نسبة لقبيلة من قبائل الفرس، أو أنها وصف لعبادة النار. ويذهب بعض الباحثين إلي أن المجوسية هي الزرادشتية، والحق أن المجوسية أسبق من الزرادشتية (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة).

إله واحد، ورُد عليهم(*) بأن هذا جمع بين كثرة ووحدة فى شىء واحد وإنه غير معقول، فقالوا : لا مانع أن يكون الشىء الخارج متحداً وفى العقل متكثّراً كما أن السواد واحد فى الخارج، ونقضى عليه فى العقل بأنه معنىً ولون وسواد وعليهم بأن ذلك غير منكر فى القضايا العقلية، وأما أنتم فقد ميّزتم الحكمة وقضيتم بحلولها فى المسيح دون أقنوم الأب وروح القدس، فلم يستمر لكم هذا العدد ثم قضت النصارى بحلول الكلمة وهى أقنوم العلم بناسوت المسيح ابن مريم واتحاده فيه واختلفوا فى تفسير الحلول، فزعمت الروم أنهما اختلطا وامتزجا امتزاج الماء بالخمر والاختلاط لا يُتصور إلا فى الأجسام ولا يُتصور فى المعانى المختصة بوجود، فكيف يعتل فى الاعتبارات العقلية، أو الأحوال النفسية التى لا استقلال لها بدون ما أضيفت، ومنهم من فسّره بالاتّصاف والقيام كقيام المعانى بالذّوات.

وهذا أيضًا باطل لأنه حالة الاتّصاف إمّا أن يبقى الجوهر القديم متّصفًا به أو لا، فإن بُقى لزم حلول المعنى الواحد فى محلّين وإنه لمحال وإن لم يبق متّصفًا به لزم خلوّه عن العلم وهم . . . ذلك ولزم انتقال المعانى بل بالأحوال، وإنه لمحال ومنهم من فسّره بأنه كانطباع يبقى فى المرآة مع عدم الانتقال، وهذا- أيضًا- باطل فإن معنى انطباع المرئىّ فى المرآة وجود مثال يطابقه(**) فى الصورة عريًا عن المادة فالحاصل فى المرآة غير المرئىّ حقيقة فلم تحل الحكمة بهذا الاعتبار فى ذات المسيح ومنهم من فسّره بأن نسبته منه نسبة المتشمس من الشمس، وهذا أيضًا باطل فإن المتّصل بالمتشمّس أجز الطيفة من الشعاع، وذلك لا يُعقل فى المعانى، ومنهم من قال حل فيه حلول المنطبع من الطابع، والرد عليه بالرد على القائل بالتّشبيه بالمرآة ثم اختلف النصارى بعد الحلول، فمنهم من قال صار الجوهران

(*) لوحة ٢٦/ ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٢٦/ ٢ من المخطوط.

جوهر اللاهوت وجوهر الناسوت جوهرًا واحدًا، ومثّلوه بالفحمة إذا سرى فيها النار وصارت جذوة، فإن حقيقتها مغايرة لحقيقة، النار والفحمة، وهذا مذهب اليعاقبة.

وزعمت الملكية أنهما جوهران وقالوا: لو صارا جوهرًا واحدًا وقد صُلب المسيح باتفاق منهم لزم أن تنال الإله أيدى الأعادى، فقالوا المصلوب ناسوته دون لاهوته وإنهما جوهران متغايران فى الإرادة فبناسوته يأكل الطعام وبلاهوته يحيى الموتى و، يبرئ الأكمه والأبرص، والدليل على إبطال أصل الحلول أن الحلول لا يخلو إما أن يكون صفة كمال أو لا، فإن كان صفة كمال وجب اتّصافه به - تعالى- أزلاً ويلزم منه قدَم النّاسوت وهم يأبون ذلك، وإن لم يكن كمالاً فهو نقص يتعالى الرب عن الاتّصاف به، ولأنه لو وقع لكان جائزًا والجائز يفتقر إلى مقتضى فالمقتضى له(*) إما غيره وهو محال بالاتفاق، وإما هو ولا يصح منه الفعل بدون ما قدر اتحاده بالمسيح، وقد وجه عليهم الأصحاب ثلاثة طلبات:

الأولى: لمَ حصرتم الأقانيم فى ثلاثة، قالوا: لأنه مخترع العالم ولا يتأتى الاختراع من غير متّصف بالعلم والحياة والوجود، ورد عليهم بأنه لا يتأتّى أيضًا بدون الإرادة والقدرة فاحكموا بأن الأقانيم أربعة أو خمسة.

الثانية: لم اختص الاتّحاد بأقنوم الكلمة دون أقنوم الأب وروح القدس.

الثالثة: لم اختص بناسوت المسيح دون غيره قالوا لما ظهر على يده من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص قيل: فقد ظهر على يد موسى أبلغ من ذلك وهو قلب العصا ثعبانًا، وقد أظهر اللَّه - تعالى - على يد حزقيل إحياء ألوف وإليه الإشارة بقوله - تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ**﴾ [البقرة: ٢٤٣].

(*) لوحة ٢٧/ ١ من المخطوط.

وأما الثنوية كالمجوس قولهم : إن فاعل الخير وهو يريد أن لا يصح منه أن يفعل الشر إلا مجازاة وبطريق الدفع ، وإن كل خير ونفع فى الوجود منه وإن «هرمز» بالضد من ذلك ولا يفعل خيراً البتّة وهم معترفون بحدوث العالم ، وإن وجوده مبنى على اختلاط النور والظّلمة ، وإن له نهاية وهو مبنى على خلاص أجزاء النور من أجزاء الظلام ؛ فنقول لهم : إذا كانت جواهر النور وجواهر(**) الظلمة متنافران ذاتًا وطبعًا وأثراً فما الموجب للاختلاط ، فإن جاز اختلاطهما لا عن موجب فلنجز وقوع الحادثات لا بمؤثر ، وإن كان عن موجب فيستحيل أن يكون ذلك الموجب نفسها للمنافرة فتعين أن يكون ثالثًا وفى ذلك إبطال التثنية ثم معتمدهم فى إثبات استقرائهم ما ، فى العالم واشتماله على خير وشر ، فنقول دل الاستقراء أيضًا على اشتماله على خير مطلق كالملَك وعلى شر مطلق كالشيطان وعلى مركّب كالبشر وذلك يستدعى أصلاً ثالثًا ، ثم نقول نفس الاختلاط إما أن يكون خيراً أو شراً ، فإن كان خيراً وقد صدر عنهما معًا لزم صدور خير عن شر ، وإن كان شراً لزم صدور شر عن خير .

وكذلك الفكرة التى صدرت عن «هرمز» إن كانت شراً فكيف صدرت عن فاعل الخير ، وإن كانت خيراً فكيف صدر عنها جميع الشرور .

وأما الرّيضانية فخالفت المجوس وزعمت أن الظلمة لا توصف بالحياة وإنّما تقتضى طبعها ؛ والمرقوتية أثبتت أصلاً ثالثًا قديمًا ليس بنور يجب والظلام يجب معدلاً بين الأصلين ، والكل متّفقون على أن النور أجسام متسقلة وأن الظلمة أجسام مستقلة .

وقد أقمنا الدليل على حدوث جملة الأجسام فلم يبق لهذين المثالين أصل .

(**) لوحة ٢/٢٧ من المخطوط .

● **وأما الطبائعيون - وهم فرقتان :**

الفرقة الأولى : زعمت أن البارى - تعالى - يخلق الأشياء على طبائع وخصائص وهى مؤثرة فى غيرها كحصول الإحراق من النار والرى من الماء وهذا المذهب يعزى إلى النظام .

ومعمر وثمامة من المعتزلة والرد عليهم بعموم قدرة البارى - تعالى - وإرادته(*) وعلمه ، ونسبة ذلك إلى جميع الممكنات نسبة واحدة ، فلو تعلّقت ببعض دون بعض لاقتضى ذلك مخصصًا للصفات ، والمخصص إما أن يكون معنىً موجبًا أو فاعلاً بالاختيار ، والمعنى الموجب لا بد من اختصاصه بما يوجب الحكم له فيلزم قيام المعنى وهو محال ، والفاعل المختار إما أن يكون إيّاه أو غيره وهو لا يصح أن يكون مؤثّرًا فى نفسه وغيره قد قام الدليل على نفيه .

الفرقة الثانية : المثبتة لاستقلال الطبائع وقد زعموا أن الطبائع أربعة الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة اثنتان فاعلتان وهما : للحرارة والبرودة ، واثنتان مفعلتان وهما : اليبوسة والرطوبة ، وأن حصول منهما بامتزاجها فيُقال لهم : هذه الطبائع إذا كانت متنافرة فما الموجب لامتزاجها ولا بد له من موجب ، وكذلك الموجب إن كان أزليًا وجب امتزاجها ، وهم لا يقولون إن كان حادثًا لزم التسلسل ويبطل القول بأنها أربعة .

● **وأما أرباب النجوم وهم فرق ثلاثة :**

الفرقة الأولى : زعموا أن الكواكب السبعة مؤثرة على جمعه الاستقلال .

الفرقة الثانية : زعموا أن اللّه خلقها على طبائع تقتضى ذلك ، والرد عليهم بعد إقامة الدليل على حدوثها الرد على أرباب الطبائع .

(*) لوحة ٢٨/ ١ من المخطوط .

الفرقة الثالثة: تزعم أن اللّه - تعالى - هو المؤثر، وإنّما(*) وجود الأشياء مقارنةً بأحوالها يدل على الآثار المعينة والرد على الهيولى لا بالطرق الشرعية ولا بالعقلية فإن الشرع يمنع من إطلاق ذلك لما فيه من إيهام التأثير.

وقد روى زيد بن خالد الجهنى قال: قام بنا رسول اللّه ﷺ صلاة الصبح بالحديبية على أثر سماء من الليل فلمّا انصرف من صلاته قال: «**أتدرون ما قال ربّكم؟**»، قلنا: اللّه ورسوله أعلم، قال: «**يقول اللّه - تعالى: أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر بالكوكب، وكافر بى ومؤمن بالكوكب، فمن قال مطرنا بفضل اللّه ورحمته فذلك مؤمن بى وكافر بالكوكب، ومن قال مطرنا بنوّء كذا فهو مؤمن بالكوكب كافر بى**»(١)، ومن أطلق ذلك ولم يرد التأثير فإطلاق الكفر عليه كقوله عليه السلام: «**من ترك الصلاة فقد كفر**» يعنى أنه قد شارك الكفار فى خاصية تثبت لهم والغرض من ذكر مذاهب هذه الفرق إبطال ما تخيلوه من مؤثر سوى اللّه تعالى وإسناد جميع الممكنات إلى اللّه تعالى خلقًا واختراعًا وتأثيرًا كما تمدَّح به سبحانه وتعالى فقال: ﴿ **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** (٥٤) ﴾ [الأعراف: ٥٤] فسنبطل ما صار إليه المعتزله من دعواهم أن العبد يستقل بفعله ويوقعه على خلاف مراد اللّه تعالى فى الفصل الذى ذكره المصنف إن شاء اللّه تعالى.

(*) لوحة ٢٨/ ٢ من المخطوط.

(١) صلى لنا رسول اللّه ﷺ صلاة الصبح بالحديبية فى إثر سماء كانت من الليل فلما انصرف أقبل على الناس فقال: «هل تدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: اللّه ورسوله أعلم قال: قال أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر، فأما من قال مطرنا بفضل اللّه وبرحمته، فذلك مؤمن بى كافر بالكواكب، وأما من قال مطرنا بنوء (جمعها الأنواء كانوا يزعمون أن القمر إذا نزل بعض تلك الكواكب مطروا) كذا وكذا. فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب».
أبو داود (ج٢ / ٤٠٨)، البيهقى (ج٢ / ١٨٨)، البخارى (ج١ / ٢٩٠)، مسلم (ج١ / ٨٣)، أحمد (ج١ / ١١٧)، قال الشيخ الألبانى: صحيح.

قوله : فصل البارى- سبحانه وتعالى- عالم بعلم قديم قادر بقدرة قديمة حى بحياة قديمة ، وذهبت المعتزلة إلى(*) أن البارى- تعالى عن قولهم- حى عالم قادر بنفسه وليس بحياة وعلم وقدرة وقد تحقق فى العقول إن ما يعلم به المعلوم علم ولو علم البارى سبحانه المعلوم بنفسه لكانت نفسه علمًا ، إذ كل متعلق بمتعلق تعلق إحاطة به علم .

اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من أثبت الأحوال ومنهم من ينفيها فمن يثبت الأحوال كالقاضى والإمام فعبارته أن يقول البارى تعالى حى بحياة عالم بعلم مريد بإرادة قادر بقدرة متحكم بحكم سميع بسمع بصير ببصر والمعنى بالسمع والبصر نفس الإدراك لا الحاسة ؛ فيثبتون ذاتًا موجودة وهى نفس العلم والقدرة والإرادة وأحوالاً ثابته للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الاتصاف ، ويعبرون عن تلك الحال بالعالمية والقادرية ، ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل محض الثبوت ، ومن ينفى الأحوال فعبارته : أن يقول عالم وله علم قادر وله قدرة وكذلك بقية الصفات ويفسر كونه عالمًا بنفس اختصاصه بالعلم ، وليس فى المعقول موجود ولا ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وتنفى الأحوال ، فإن عبر عن الموصوف قال ذات وإن عبر عن المعنى قال علم وقدرة ، وإن عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم وقادر ، فالمعقول اثنان والعبارات ثلاثه . ونفت المعتزلة المعانى وقالوا : إن البارى حى عالم قادر لنفسه فأثبتوا المشتق بدون المشتق(**) منه ، وبعضهم يقول بنفسه وامتنع بعضهم من إطلاق لنفسه أو بنفسه لمافيه من إيهام التعليل المنافى للوجوب ، وألزمهم المصنف أن تكون ذاته علمًا وقدرة وحياةً لثبوت خصائص هذه الصفات لها وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم ، فيلزم أن تكون ذاته علمًا وقدرة وحياة ، وهذه الصفات أيضًا لا يقوم بنفسها والذات قائمة بنفسها ، فيلزم أن تكون قائمة بنفسها إلا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين .

(*) لوحة ٢٩ / ١ من المخطوط . (**) لوحة ٢٩ / ٢ من المخطوط .

قوله : ثم تحكمت المعتزلة فى صفات الرب تعالى فزعمت أنه حى عالم قادر بنفسه مريداً بإرادة حادثه ولو عكس عاكس ما قالوه وزعم أنه عالم بعلم حادث مريد بنفسه لم يجدوا بين ما قرروه وبين ما ألزموه فضلاً لم يغير سائر من المعتزلة إلى أن البارى تعالى مريد بنفسه كما قالوا أنه عالم قادر حى بنفسه سوى النجار ، ورجع عنه بل ردوا كونه مريداً إلى سلب أو إضافة أوردوها إلى سلب أو إضافة أوردوها إلى إرادة حادثة ، وقد ألزمهم المصنف القول بالعكس ، وهو أن يقال مريد بنفسه وعالم بعلم حادث قال : فإن قالوا لو كان البارى سبحانه مريداً لكل مراد كما أنه لما كان عالمًا بنفسه كان عالمًا بكل المعلومات يعنى - ومن مذهبهم - خروج بعض المرادات عن إرادة اللَّه تعالى فإنه لا يريد الشر ولا الفواحش(*) .

وأجاب فقال : هذا باطل على فاسد معتقد فإن لم يكون البارى - سبحانه وتعالى - قادراً فإن ذلك من صفات النفس عندكم .

يختص كون البارى تعالى قادراً على زعمكم ببعض المقدورات ولا يتصف البارى تعالى بالاقتدار على مقدورات العباد ، يعنى فقد حصر تعلق القادرية ولم يعم مع إنها من صفات النفس عندكم ، وكذلك كل صفة فى الحادث من علم أو قدرة أو إرادة تتعلق بمتعلق فإن تعلقها لنفسها مع اختصاص تعلقها .

وقوله : وقد صرحت نصوص من كتاب اللَّه تعالى بإثبات الصفات يعنى بنفس المعانى التى نفوها قوله تعالى : ﴿ **وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلا تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ** ﴾ [فاطر : ١١] وقال تعالى متمحداً مثنيًا على نفسه : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ** ﴿٥٨﴾ ﴾ [الذرايات : ٥٨] فأثبت لنفسه القوة وهى القدرة باتفاق المفسرين وهذا واضح ونظيره ، قوله تعالى : ﴿ **أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً** ﴾ [فصلت : ١٥] وقد ساعدت المعتزلة على أن الواحد منَّا عالم بعلم وقادر

(*) لوحة ٣٠ / ١ من المخطوط .

بقدرة وحى بحياة وقد ألزمهم الأشعرية قياس الغائب على الشاهد، ويعنون بالشاهد ما علم وبالغائب ما جهل، وقد يعنون بالشاهد أحكام الحوادث وبالغائب أحكام البارى- سبحانه وتعالى- والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح إلا بجامع وحيث جمع الحشويه بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك إلى التشبيه(*).

حيث قالوا: إما رأينا موجوداً ولا عقلناه إلا فى جهة، والبارى موجود فيكون فى جهة، وحيث قالوا ما وجدنا متكلمًا إلا بحرف وصوت فجمعوا بين الغائب والشاهد بغير جامع فشبهوا، وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زرعًا إلا من بذر ولا بذراً إلا من زرع فأدا هم ذلك إلى تعطيل الصنع عن الصانع.

● **وإذا كان لابد من جامع فالجوامع أربعة:**

الأول: الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الإنسان الحيوان الناطق، وهذا حيوان ناطق فيكون إنسانًا.

الثانى: الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعى حركة، وهذا متحرك فقد قامت به حركة.

الثالث: الجمع بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث، والعالم حادث فيدل على وجود المحدث له.

الرابع: الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة، وهذا عالم فيكون حيًا، ووجه حصر الجوامع فى هذه الأربعة، إن كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يخلو إما أن يذكر فى جمعه أمراً واحداً فهو الجمع بالحقيقة، وإن

(*) لوحة ٣٠/ ١ من المخطوط.

كان أكثر فلا يخلو إما أن يكون بينهما ارتباط أولا ، فإن لم يكن بينهما ارتباط فلا ولا له لأحدهما على الآخر ، وإن كان بينهما ارتباط فإما أن يكون من الطرفين أو من أحدهما فإن كان من الطرفين بحياث يلزم من ثبوت الآخر ومن نفيه نفيه(*) فهو الجمع بالعلة ، وإن كان من أحدهما فإن كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمدلول ، فإنه يلزم من وجود الصنع وجود الصانع ، ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل إذًا لا يلزم عكسه ، وإن كان اللازم من طرف النفى فهو الشرط والمشروط ، فإن انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ، ولا يلزم من ثبوت الحياة ثبوت العلم ، وإذا تقرر هذا فقد جمع الأشعرية فى مسألة الصفات بالطرق الأربعة فقالوا : بالجمع بالحقيقة لا معنى للعالم إلا من له العلم أوذو العلم ، والبارى عالم فله علم وطردوا ذلك فى سائر الصفات ، وقالوا فى الجمع بالعلة العالمية فى الشاهد معللة بوجود العلم ، وقد سلمتم ثبوت العالمية للبارى فيلزم اتصافه بالعلم ، بما بين العلة والمعلول من التلازم ، ولو صح وجود المعلول بدون علة لجاز وجود العلة بدون معلولها ، وقد أجمعنا على أن ذلك محال ، وقالوا فى الجمع بالدليل أن الإحكام والإتقان فى الشاهد يدل على ثبوت العلم للفاعل ، وقد وجد فى أفعال البارى فدل على ثبوت العلم للّه تعالى ، وقالوا فى الجمع بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم ، قالت المعتزلة : شرط الجمع بين الغائب والشاهد مساواة الحكمين والعلم الذى تدعونه غائبًا بخلاف العلم شاهدًا ، فإن العلم فى الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين ، وفى الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية(**) له واذا اختلفا فى الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر .

وأجاب الأشعرية بأن الجمع بينهما من جهة عامة لا تختلفان فيها وهى

(*) لوحة ٣١ / ١ من المخطوط .

(**) لوحة ٣١ / ٢ من المخطوط .

العلمية والعالمية قالوا: ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر لمنع الجمع بينهما في الشرط، وقد أثبتم أن البارى تعالى حى لأنه عالم قياسًا على الشاهد. قالوا: إنما عللنا هذه الصفات فى الشاهد لجوازها والجائز مفتقر فى وجوده إلى مقتضى، وصفات البارى تعالى واجبة والواجب يستغنى بنفسه عن المقتضى؛ ولهذا لما كان وجود الجواهر والأعراض من الممكنات افتقرت إلى المؤثر، ولما كان وجوده تعالى واجبًا استغنى عن الموثر. وأجاب الأشعرية بأنا لا نعنى بالتعليل التأثير والإفادة ليلزم ما ذكرتم، وإنما يعنى به ترتب أحد الأمرين على الآخر ويلازمها نفيًا وإثباتًا؛ فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر وبنفيه على نفيه، وإذا صح منكم إثبات الشرط باللزوم من أحد الطرفين فلأن يلزوم الجمع باللزوم من الطرفين بطريق الأولى.

* * *

فصل: وقد ذكرنا أن البارى سبحانه وتعالى متكلم

فاعلم أن كلام اللَّه تعالى قديم لا مبتدأ لوجوده وذهبت المعتزلة[١] والنجارية[٢] والزيدية[٣] والإمامية والخوارج[٤] إلى أن كلام سبحانه وتعالى حادث وامتنع طائفة من هؤلاء عن إطلاق القول بكونه مخلوقًا[*]. وسموه

---

(١) المعتزلة: من أقدم الفرق التى نشأت فى أرض الإسلام وعولت على استخدام العقل ميلاً إليه، ومنهجهم قائم على التفكير الكلامى إذ يقولون بالأصول الخمسه العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأصل الاعتزل واصل بن عطاء ت ١٣١هـ، ثم عمرو بن عبيد ت ١٤٤هـ، وتعددت المراحل من الحاجظ والخياط والنظام وغيرهم. راجع د. على سامى النشار نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام (ج١ / ٤٠٧).

(٢) النجارية: أصحاب أبى الحسن النجار وقد وافقوا السنة فى خلق الأفعال والقضاء والقدر واكتساب العباد فى الوعد والوعيد وإمامة أبى بكر، ويوافقون المعتزلة فى نفى الصفات وخلق القرآن والرؤية. انظر التعريفات للجرجانى (ج١ / ٣٠٧)، طبقات المحدثين (ج١ ص٣١)، رسالة فى الرد على الرافضة ص١٧٠ .

(٣) الزيدية: هى إحدى فرق الشيعة الثلاث الكبرى الموجودة فى العالم الإسلامى حتى اليوم، وقامت على تراث زيد بن على زين العابدين الذى كان يرى أن عليًا هو أفضل الصحابة، ولكن الصحابة فوضوا الإمامة لأبى بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها، راجع يحيى حسن فرغل نشأة علم الكلام ص٩٨ .

(٤) الخوارج: عرف الشهرستانى الخوارج بأنهم من خرجوا على الإمام الحق الذى اتفقت عليه الجماعة يسمى خارجى، وقد زاد ابن حزم على ذلك بأن اسم الخارجى «ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم، وتكفير أصحاب الكبائر، والقول بالخروج على أئمة الجور وأن أصحاب الكبائر مخلدون فى النار، وأن الإمامة جائزة فى غير قريش فهو خارجى» راجع الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص١١٤ ، وكذلك الفصل فى الأهواء والملل والنحل لابن حزم ج٢ ص١١٣ . .

(*) لوحة ٣٢ / ١ من المخطوط.

حادثًا ومحدثًا، وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقًا والدليل على قدم كلام اللَّه تعالى الاتفاق على أنه متكلم بكلام فلو كان كلامه حادثًا لم يخلُ من أمور ثلاثة: إما أن يقول بذات البارى لو بجسم أو بجسم من الأجسام أولا بمحل وباطل قيامه بها، فإن الحوادث يستحيل قيامها بذات البارى تعالى؛ فإنه لا تقوم الحوادث إلا بحادث، ولو قام بجسم لكان المتكلم به ذلك الجسم، ويبطل وجود الكلام لا فى محلّ؛ لأنه عرض من الأعراض ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها؛ إذ لو جاز ذلك فى ضرب منها لجاز فى سائرها.

على أن مذهب أهل الحق: أن اللَّه تعالى متكلم بكلام قديم ليس بحرف ولا صوت متعلق بجميع المتعلقات، ومع وحدته فيوصف بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا ووعدًا ووعيدًا إلى غير ذلك من معانى الكلام، ويرجع ذلك إلى اختلاف المتعلقات مع وحدته فى نفسه. كما أن علمه تعالى علم واحد متعلق بجميع المعلومات، وكذلك قدرته وإرادته وسائر صفات المعانى المتعلقة والمخالفون لهم فى ذلك فرق:

الفرقة الأولى: الفلاسفة[1] والصابئة[2] نفوا وصف البارى تعالى بالكلام

---

(١) **الفلاسفة:** سبق التعريف بهم.

(٢) **الصابئة:** الصائبة عدة مذاهب وفرق فمنهم من يعتبرون أنفسهم أتباعًا لنوح عليه السلام. ومنهم من يزعم أنه يتبع يحيى بن زكريا. ومنهم من لفق له مذهبًا من بين اليهودية والنصرانية، ومنهم من لفق له مذهبًا من بين اليهودية والمجوسية.

وأما عن أماكن وجودهم اليوم، فإنهم موجودون فى العراق وإيران، وفى الموسوعة الميسرة: إنهم ينتشرون على الضفاف السفلى من نهرى دجلة والفرات، ويسكنون فى منطقة الأهوار وشط العرب، ويكثرون فى مدن: العمارة، والناصرية والبصرة، وقلعة صالح، والحلفاية، والتركيب، وسوق الشيوخ.

وفى إيران يسكنون على ضفاف نهر الكارون، . فى مدن إيران الساحلين.

الحقيقى ولم يثبتوا له كلامًا نفسيًا كما صار إليه الأشعرية[١] ولا كلامًا مركبًا من حروف وأصوات كما صار إليه المعتزلة والحشوية[٢] وغيرهم، قالوا: وقد يضاف إليه الكلام مجازًا كما[*] يقال امتلأ الحوض، وقال الدار قطنى وذلك يرجع إلى دلالات الأحوال والأفعال كقوله تعالى للسموات والأرض: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ⑪﴾ [فصلت: ١١] قالوا فكما أن القول المنسوب إليهما يرجع إلى دلالة الحال، فكذلك القول المنسوب إلى اللَّه، وقد أقمنا الدليل على أن البارى تعالى متكلم، وقد أخبرت الرسل بأنه آمر مخبر واعد متواعد وكل أمر ناه فإنه يجد من نفسه حال أمره أو نهيه طلبًا قائما بنفسه يعبر عنه بالعبارات ويفهمه بالكتابة والإشارات، وكذلك كل عالم فإنه يجد فى نفسه خبرًا يطابق معلومه، وذلك هو الخبر الصدق والبارى تعالى فهو مخبر.

الفرقة الثانية: وهم الكرامية[٣] زعموا أن البارى تعالى تقوم به الأقوال

---

(١) **الأشعرية**: نحلة ذات منهج كلامى إسلامى، اتخذت البراهين العقلية والكلامية وسيلة فى محاجة خصومها من المعتزلة، والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين، والأشاعر قوم انتسبوا لأبى الحسن الأشعرى، وقد رجع إلى مذاهب أهل السنة والجماعة ودون ذلك فى كتابه الإبانة، لكن الأشاعرة متمسكون بآرائه القديمة التى تبع فيها ابن كلاب، وقد سبق بيان شىء من معتقدات الأشاعرة فى الفتوى رقم: ى ٢٧٥٥٢، والفتوى رقم: ٥٧١٩.

ونتصح القارئ بالرجوع إلى الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامى ج١ ص٨٧- ٩٨.

(٢) **الحشوية**: وسميت الحشوية حشوية، لأنهم يحشون الأحاديث التى لا أصل لها فى الأحاديث المروية عن رسول اللَّه ﷺ.

(*) لوحة ٣٢ / ٢ من المخطوط.

(٣) **الكرامية**: فإن الكرامية هم أتباع محمد بن كرام السجستانى، والكرامية فرقة من فرق المرجئة الذين خالفوا أهل السنة والجماعة فى حقيقة الإيمان، ولمعرفة معنى الإرجاء ومذهب الكرامية فى الإيمان، راجع الفتويين: ١٠٣٤٦، ٢٠٩٣٢، ولأهل السنة والجماعة موقف عظيم من الإرجاء فى التحذير منه وبيان خطره على الأمة. =

المركبة من الحروف والأصوات، قالوا ولا يكون قابلاً لها وإنما هو قابل للقابلية وفسروا القابلية بالقدرة على القول، وكذلك أثبتوا له مشيئة قديمة وإرادات حادثة تقوم به. قالوا: وإذا أراد اللَّه تعالى إحداث محدث فى الوجود خلق بذلك كافًا ونونا وإرادة يوجب بها ما هو خارج عن ذاته قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢] وما ذكروه من قيام الحوادث بذاته يلزم منه حدوثه، فإن كل ما قبل الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث، وأما الآية فهى إشارة إلى سرعة وقوع المراد فعبر عن القصد(*) بالأمر وعن الوقوع بصورة الامتثال.

الفرقة الثالثة: وهم الحشوية زعموا أن اللَّه تعالى متكلم بحرف وصوت، وقضوا بقدم الحروف والأصوات وهو باطل، فإن الحروف منظومة يتقدم بعضها على بعض ويتأخر [بعضها على بعض]، والقديم لا يوصف بالتأخر.

الفرقه الرابعة: وهم المعتزلة... نفوا كلام النفس القائم بذات اللَّه تعالى الذى تدعى قدمه لاستحالة اتصافه عز وجل «بحادث»، واستحالة اتصافه بمعنى يقوم بحى غيره واستحالة قيام المعنى بنفسه، كما أشار إليه المصنف فقالوا: أعنى المعتزله «أن البارى سبحانه متكلم كلام حادث بخلقه فى جماد من شجرة أو غيرها.

= قال شيخ الإسلام ابن تيمية فى مجموع الفتاوى: فلهذ أعظم القول فى ذم الإرجاء حتى قال إبراهيم النخعى: لفتنتهم - يعنى المرجئة - أخوف على هذه الأمة من فتنة الأزارقة. وقال الزهرى: ما ابتدعت فى الإسلام بدعة أضر على أهله من إرجاء، وقال الأوزاعى: كان يحيى بن أبى كثير وقتادة يقولان: ليس شيء من الأهواء أخوف عندهم على الأمة من الإرجاء. وقال شريك القاضى، وذكر المرجئة، فقال: هم أخبث قوم المرجئة يكذبون على اللَّه، وذكر آثار آخرى عن السلف يرجع إليها من أراد المزيد، والمراد بالأزارقة فى كلام النخعى: فرقة من فرق الخوارج.

(*) لوحة ٣٣/ ١ من المخطوط.

قالوا: وقد أجمعنا على أن القرآن معجزة رسول اللَّه ﷺ والمعجزة[(١)] لابد وأن يكون فعلاً للَّه تعالى خارقًا للعادة واقعًا على حسب دعوى المتحدى بها مع العجز عن معارضته، والفعل لا يكون قديمًا، ثم القرآن يشتمل على سور وآيات منظومة بعضها سابق على بعض فكيف يمكن القضاء بقدمه.

والجواب عما ذكروه: أنه يستحيل وصف اللَّه تعالى بمعنى يقوم بغيره، والذى يُدَّعَى قدمه إنما هو الكلام القائم بالنفس الذى لا يوصف بكونه حرفًا ولا صوتًا ولا ينكر أن النظم المشتمل عليه القرآن هو معجزة الرسول ويسمى قرآنًا أيضًا لأنه جامع للمعانى، كما يسمي ما فى النفس كلامًا والدال عليه من الحروف والأصوات والكتابه كلامًا أيضًا، ولا يطلق أن القرآن حادث- وإن أردنا الحروف[(*)] والأصوات- ولا أن كلام اللَّه تعالى حادث لما فيه من الإيهام بحدوث المعنى القائم بالنفس.

---

(١) المعجزة: هى أمر ممكن من ناحية العقل، مخالف للعادة يجريه اللَّه على يد أحد الأنبياء، ويكون الأمر مقرنًا يدعوى النبوة، وموافقًا لدعواه على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله:

١- القول: القرآن الكريم. ٢- الفعل: نبع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ.

٣- الترك: عدم إحراق النار لإبراهيم عليه والسلام.

● الشروط المتوفرة فى المعجزة:

١- الشرط الأول: خرق العادات والمألوف: إذا لم يتحقق خرق العادة والمألوف فى قوانين الكون وأنظمته الدائمة فليس بمعجزة، فلو قال المدعى علامة نبوتى هو طلوع الشمس من المشرق، فلا يعد هذا الأمر مخالفًا للقوانين الكونية بل مسايراً لها فلا تعتبر معجزة.

٢- الشرط الثاني: تكون المعجزة على يد نبى ورسول: لا تتحقق المعجز ككونها معجزة إلا إذا كانت على يد مدعى النبوة أو الرسالة، فإن تم الأمر الخارق على يد أحدهما (النبى والرسول) كان هذا الأمر معجزة.

٣- الشرط الثالث: التعجيز: أن يعجز الناس عن المعارضة بمثلها على الصور الخارقة التى تم تحديهم بها.

(*) لوحة ٣٣ / ٢ من المخطوط.

قالت المعتزلة: إذا قضيتم بأن كلام اللَّه تعالى أمر ونهى وخبر واستخبار، والأمر يستدعى مأمورًا، والنهى يستدعى منهيًا، وكذلك الإخبار يستدعى مخبرًا ولا مأمور ولا منهى فى الأزل؛ فيلزم أن لا أمر ولا نهى فى الأزل ولا يتحقق الكلام بدون أنواعه، ولأن حديث النفس بدون مخاطب يعد وسواسًا تعالى اللَّه عن ذلك.

● **وأجاب الأصحاب عن هذه الشبه من وجهين**:

أحدهما: ما صار إليه عبد اللَّه بن سعيد بن كلاب والقلانسى وهو أن كلام اللَّه تعالى قديم، ولا يوصف بكونه أمرًا ونهيًا فى الأزل، وإنما يوصف بذلك عند وجود المأمورين فيكون الأمر والنهى من صفات الأفعال، كخالق، ورازق، ولا يلزم من تجدد هذة الأحكام حدوث الكلام ولا ذات المتكلم، فإنها من باب النسَبْ والإضافات، وتجدد النسَبْ والإضافات لا يقضى بحدوث من انتسب إلَيه كما يوصف البارى تعالى بأنه خالق ورازق، ولجميع ما يتجدد من صفات الأحوال، ولا يوزن بحدوثه، وما ذكر له وإن كان درأ لشغب الخصوم إلا أنه لا يصح فى المعقول وجود جنس عام بدون خصوص ما فى الخارج محال فى العقل ولا يتصور ثبوت كلام لا يوصف بأمر ولا نهى، ولا خصوص من خصوصيات أنواع الكلام(*) وهو كفرض من وجود حيوان لا يتقيد بنطق ولا عجَمة، فوجود المطلقات فى الأعيان مُحال، وإن صح تجردها فى الأذهان والألفاظ ولهذا المعنى أوّلَ بعض الأصحاب قول عبد اللَّه وصاحبه لعظم منصبيها وقوة الإشكال.

وقال: إنهما أرادا أنه لا يسمى أمرًا ولا نهيًا مع كونه أمرًا ونهيًا فى نفس الأمر، كما لا يسمى خطابًا إلا عند وجود المخاطب.

والجواب: ما أجاب به الشيخ أبو الحسن وارتضاه الأصحاب: وهو أن

(*) لوحة ٣٤ / ١ من المخطوط.

البارى تعالى أمر فى الأزل على تقدير وجود المأمور، ومعناه أن البارى سبحانه وتعالى إذا علم وجود شخص فى زمن معين مجتمع لصفات التكليف فلا مانع أن يقوم بذاته طلب منه فى تلك الحالة، ولا يكون مؤاخذ بمقتضى ذلك الأمر إلا عند وجوده واتصال الخطاب به، فالوجود والاتصال شرط المؤاخذة لا شرط فى تعلق المعنى، وقرب الشيخ مذهبه بمثالين:

أحدهما: أن السلطان المتولى على الأقاليم النائية يجد فى نفسه طلبًا واقتضاء من بعض نوابه ويكتب به ولا يصل إليه إلا بعد الأشهر، ويكون مأمورًا بذلك الاقتضاء المتقدم فى نفسه، ولا يؤاخذ به إلا عند بلوغه إليه، ولا يقال إنه لم يكن مأمورًا به إلا عند الوصول إليه لأنه يحسن لَوّمه وتوبيخه على ترك الامتثال، وإن كان الأمر فى تلك الحال لا يصح أن يكون أمرًا لنوم أو غفلة.

والمثال الثانى أن لو أخبر صادق شخصًا(*) أن اللَّه تعالى يرزقه ولدًا وَيبلُغ ويفهم، فإنه قد يجد من نفسه أمرًا له بأشياء ونهيًا له عن أشياء ويُوصى بذلك ثم يموت بعد حصول الولد، ثم يأتى الولد بمأموره ومنهيه. ومعنى قول الشيخ «أن المعدوم مأمور على تقدير الوجود يعنى فى حقنا، فإن المُقدَر لنا معلوم للَّه تعالى.

وقول المصنف: وامتنع طائفة من هؤلاء من إطلاق القول بكونه مخلوقًا وسموة حادثًا بينما كان ذلك، لأن لفظ المخلوق يُوهم بالكذب والاختراع، فامتنعوا من إطلاقه لذلك، وأطلقه المتأخرون لمرادفته الحادث وقوله تعالى: ﴿**مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ**﴾ [الأنبياء: ٢] محدث أى محدث نزوله، وقولهم: إن المخبر لنفسه من غير مخاطب حاضر يتنزل منزلة من انفرد بنفسه تَفَرُّد حكمًا ومواعظ، ويضرب أمثالاً ليس ليهتدى بها من يقف عليها، وذلك حسنٌ لَا نقص فى قوله.

(*) لوحة ٣٤ / ٢ من المخطوط.

فصل: الكلام الحقيقى شاهداً وهو حديث النفس[١]

وهو الذى تدل عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدُل عليه الخطوط والرموز والإشارات، وكل ذلك لعادات على الكلام الحقيقى القائم بالنفس.

ولذلك قال الأخطل:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد وليلاً

- اعلم أن البحث فى هذا الفصل يتعلق بثلاثة أطراف:

الطرف الأول: فى إثبات كلام النفس.

والثانى: فى صحة إطلاق الكلام عليه لغة.

والثالث: فى أن إطلاقه عليه هل ممكن مجازاً أو حقيقة.

أما الطرف الأول: فالدليل [*] أن كل آمر وناه يجد فى نفسه اقتضاءً وطلبًا يعبر عنه بالعبارات المختلفه والكتابة والإشارة وما فى النفس لا يختلف باختلاف الدلالات عليه، وكذلك المخبر يجد فى نفسه حديثًا يعبر عنه بالألفاظ المختلفة، وهذا الوجدان ضرورة لا نزاع فيها، والمعتزله تسلم وجوده وإنما تزعم أن الموجود حالة الأمر والنهى بإرادة امتثال المأمور به، أو إرادة ترك المَنهى عنه.

---

(١) **الكلام النفسى**: هو صفة اللّه تعالى، والكلام اللفظى هو القرآن المنزل إلينا وقد فرق المتكلمون بين الكلام اللفظى والكلام النفسى عند قولهم بأن القرآن كلام اللّه غير مخلوق وقد عبر الجوينى عن ذلك، راجع د. عفت الشرقاوى- الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص٢٩.

(*) لوحة ٣٥/ ١ من المخطوط.

قـالوا: والموجود فى حالة الإخبار هو العلم بنظم الصيغة أو تقدير العبارات فى الخيال، فيحتاج إلى الفرق بين الطلب النفسى وإرادة الامتثال، وبين العلم بنظم الصيغة وبين الخبر القائم بالنفس والفرق بين الشيئيين يكون بأحد ثلاثة أشياء: إما بأن يوجد أحدهما مع عدم الثانى، أو بأن يفترقا فى خاصية، أو يعرض لأحدهما ما لم يعرض للآخر، وجميع ذلك موجود فى مسألتنا.

أما الأول: وهو وجود أحدهما مع عدم الآخر، فإن اللَّه تعالى قد أمر الكفار بالإيمان ولم يرد إيمانهم، لأنه تعالى عالم بعدم وقوعه منهم، ولا يتصور إرادة وقوع الشىء مع العلم بأنه لن يوجد، وكذلك أمرَ الفُساق بالطاعات مع عدم إرادة وقوعها، إذا أراد وقوعها لوقعت.

وأما الثانى: وهو اختصاص أحدهما بخاصية لا توجد فى الآخر، فلأن من خاصية الإرادة التى هى القصد لا الشهوة والمحبة أن يتعلق بفعل المريد، وخاصية الأمر أن تتعلق بفعل الغير، وكذلك يجد العاجز عن القيام من نفسه.

وأما الثالث:(*) وهو أن يعرض أحدهما لأحدهما ما يعرض للآخر، فإن الطلب النفسى محلة الذات وهو محسوس يجُده كل آمر من نفسه، وأما الإرادة، فقد استهل محلها، فزعمت الفلاسفة أن محلها النفس القائمة بذاتها المدَبرة لهذا القالب الخارجة عنه.

والمتكلمون يعتقدون قيامها بالذات، وأما ردهم الخبر إلى العلم بنظم الصيغة، فلا يصح أيضًا لأن العلم بذلك تابع لاختلاف الصيغ والمواصفات وهى مختلفة، وما فى النفس لا يختلف، ولأن من الصيغ ما يعبر به عن الخبر والطلب كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وكقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وكقوله- رحمه اللَّه- ورضى عنه محل هذه الصيغ، العلم بنظمها لا تختلف وتستعمل للإخبار والطلب معًا.

(*) لوحة ٣٥/ ٢ من المخطوط.

ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أخص وصف الإنسانية، فإن الآدمى تشاركه البهائم فى إدراك المحسوسات والوجدانيات، ويختص الآدمى عنها بالقدرة على استحضار العلوم فى الذهن وتركيبها وترتيبها ترتيبًا يتوصل به إلى إدراك الغايات وكل ذلك يعتمد على الكلام النفسى، وأما الطرف الثانى: وهو تسمية هذا النوع الموجود فى النفس كلامًا فقد احتج عليه من اللسان.

بقول الشاعر:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً

قوله: من الشواهد على ذلك من كتاب اللَّه تعالى قوله فى الإخبار(*) عن المنافقين: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ①﴾ [المنافقون: ١] ونحن نعلم أن اللَّه تعالى لم يكذب المنافقين فى ألفاظهم وإنما كذبهم فيما تجنه ضمائرهم وتكنه سرائرهم، ومن الشواهد- أيضًا- قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨]، وقول عمر بن الخطاب- رضى اللَّه عنه- : «إنى زورت فى نفسى كلامًا».

الطرف الثالث: إذا أطلقَ الكلام على المعنى القائم بالنفس وعلى الألفاظ الدالة عليه، فهل هو حقيقةَ فيهما معًا، أو حقيقه فى اللفظ مجاز فى القائم بالنفس أو بالعكس؟؟

اختلفوا فى ذلك فنقل عن الشيخ أبى الحسن قولان:

أحدهما: أنه حقيقة فى المعنى القائم بالنفس مجازٌ فى العبارات من مجاز إطلاق الدليل على المدلول.

والقول الثانى: أنه حقيقة فيهما لاستعماله فيهما جميعًا، والأصل فى

(*) لوحة ٣٦/ ١ من المخطوط.

الإطلاق الحقيقى وصار غيره إلى أنه حقيقة فى العبارات لتبادرها إلى الفهم عند الإطلاق وعدم القرائن، ومجاز فى المعنى القائم بالنفس لخفائه، ولا يبعد أن يكون حقيقة لغوية فى المعنى القائم بالنفس، ومجاز فى الألفاظ، فإن الاشتراك على خلاف الأصل ومبادرة فهم اللفظ عند الإطلاق يكون لغلبة استعمال المجاز ويكون حينئذ حقيقة عرفية عليه، كما أنه حقيقة عرفية خاصة فى الجملة المفيدة فى اصطلاح النُحاة.

وقوله: . . . وإذا ثبت أن المعنى القائم بالنفس كلام ليس بحروف منتظمة، ولا أصوات متقطعة من مخارج الحروف؛ فيستيقن العاقل أن كلام البارى(*) سبحانه وتعالى قديم ليس بحروف وأصوات ولا ألحان ونغمات، فإن الحروف تتوالى وتترتب ويقع بعضها مسبوقًا ببعض وكل مسبوق حادث.

وقوله: فصل . . . كلام اللَّه تعالى مقروء بألسنة القراء محفوظ فى صدور الحفظه مكتوبٌ فى المصاحف على الحقيفة، والقراءة أصوات القارئين ونغماتهم وهى الأفعال التى يؤمر بها وينهى عنها، ويثاب المكلف على فعلها، ويعاقب على تركها، وكلام اللَّه تعالى هو المعلوم والمفهوم منها.

والحفظ، صفه الحافظ، والمحفوظ كلام اللَّه تعالى، والكتابة حروف منظومة، وأشكال مرقومة، وهى حوادث، والمفهوم منها كلام اللَّه تعالى، وهذا كما أن اللَّه تعالى معلوم مكتوب وهو غير ذكر الذاكرين وعلم العالمين، وكتابة الكاتبين، الغرض من هذا الفصل إيضاح أن القراءة غير المقروء، والحفظ غير المحفوظ، والكتابة غير المكتوب، وأن المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المفعولات.

وذهبت الحشويه: إلى أن القراءة التى هى حروف وأصوات، وهى فعل

(*) لوحة ٣٦ / ٢ من المخطوط.

العبد وكسبه وهى أعراض لا تبقى باتفاق ممن زعم أن من الأعراض ما تبقى هى غير كلام اللّه تعالى، وأنها قديمة وقالوا: إن الحروف المكتوبة فى المصاحف التى ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالغوا. فقالوا: لو أحدث زبر من الحديد وقطع من النحاس أو شيء منه وجعلت حروفًا تقرأ كما لو جُعلت سورة الإخلاص مثلاً صارت تلك الأجسام قديمة(*).

ومن لم ينهه ناه وعجز عقله أن يقول لسانى حادث والعرض القائم به قديم، والأجسام التى لها أول إذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة فكف عن خطابه لسانك واقطع عن فهمه، ومن لم يجعل اللّه له نورًا فما له من نور. وما ذكره المصنف من أن القراءة فعل العبد يؤمر بها تارة وينهى عنها أخرى إذا كان جنبًا، وكل ذلك منا فى القدم بل المحكوم عليه بالقدم المقروء والمكتوب، والفرق بين الكتابة والمكتوب كالفرق بين الذكر والمذكور، فإن ذكرنا قولنا والمذكور هو اللّه القديم ولما كانت الكتابة غير المكتوب والقراءة غير المقروء ولكان إذا كتبنا العرش والكرسى والسموات والأرض فى ورقة حل جميع ذلك فيها ولكان من نطق بالنار احترق فمه، ومما يدانى هذا المذهب فى حجة الضرورات أن الجبائى من المعتزلة لم يعتقد كلامًا سوى الحروف والأصوات ونفى كلام النفس كان ما يقرأه العبد فعله يثاب عليه وينفرد باختراعه عنده، وكذلك ما يكتبه فى المصحف وقد أجمع المسلمون على أن للّه تعالى كلامًا مسموعًا عند التلاوة وكلامًا مكتوبًا فى المصاحف تحير فى ذلك فقال: إذا قرأ القارئ القرآن فإن خروج كل حرف يفعله العبد حرف يخلقه اللّه تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول، فإن المحل الواحد لا يقوم به مثلان ثم قال: إذا تراسل جماعة فى القراءة صحب كلام جميعهم(**) كلام واحد للّه تعالى وهو حروف مخلوقة فى لهواتهم وكيف يتصور وجود حرف واحد فى محال متعددة؟

(*) لوحة ٣٧ / ١ من المخطوط. (**) لوحة ٣٧ / ٢ من المخطوط.

ثم قال: إذا سكت بعضهم عدم كلام اللَّه تعالى بالنسبة إلى الساكت وبقى بالنسبة إلى القارئ.

وكيف يتصور فى الشئ الواحد أن يكون موجودًا معدومًا فى آن واحد؟ وقال: إذا كتب الحروف فى المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه اللَّه تعالى هو كلامه ولا يرى، ونقل هذه المذاهب كافٍ فى ردها: ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (٣٣)﴾ [الرعد: ٣٣].

* * *

باب: قوله ذكر ما يستحيل فى أوصاف اللَّه تعالى

وجملة القول فى ذلك أن كل ما يدل على حدوث أو على سمة نقص فالرب سبحانه وتعالى مقدس عن ذلك، وهذه الجملة تبين بفصول تشمل على تفصيلها والغرض من هذا الباب إثبات التنزيه للَّه تعالى والرد على المشبهة، فالرب سبحانه وتعالى لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء أى لا يشارك شيئًا من المخلوقات فى أخص وصفه ولا فيما هو خاصية له، ولا يشاركه شيء من المخلوقات فى أخص صفاته لوجوب اجتماع المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل، فلو شارك تعالى غيره فى أخصه أو شاركه غيره فى أخصه للزم التساوى فى القدم والحدوث. وذهبت الغالية(*) من الشيعة إلى نوعى تشبيه فمنهم من شبه الخالق بالمخلوق وزعم أن البارى تعالى على صورة إنسان، ومنهم من شبه المخلوق بالخالق وزعم أن عليًا هو الإله نسجًا على منوال النصارى فى حلول[1] اللاهوت[2] فى

(*) لوحة ٣٨ / ١ من المخطوط.

(١) **الحلول**: اختلف العلماء فى تعريف الحلول فمنهم من قال هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد فى الورد.

ومنهم من قال هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر وهو ما عليه غلاة الصوفية، واستعمل لفظ الحلول عند الصوفية ليشار إلى صلة العبد والرب واللاهوت والنا سوت، ولعل من تكلم بذلك الحلاج المتصوف راجع كتاب ماسنيون عن الحلاج ص١٨، وما بعدها.

(٢) **اللاهوت**: هو الجزء الإلهى من طبيعة المسيح، والناسوت الجانب الإنسانى، فمثلاً يقولون عندما خاطب المسيح البحر، وقال: اسكن، كان الجانب اللاهوتى هو الذى يعمل، عندما يقول للميت: قم، هذا الجانب اللاهوتى، لكن لما صلب بزعمهم: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧] وقال: يا إلهى لماذا تركتنى؟! كان يتكلم الجانب=

الناسوت(١) وقد تقدم إبطال القول بالحلول فى الرد على النصارى.

* * *

= الناسوتى، وهذا من الخرافات، فهو لأمره إليه يأمر وينهى، ومرة يشكو إلى الإله أنه تركه! تعالى اللّه عما يشركون وعما يصفون!

(١) الناسوت: هى الصورة البشرية للمسيح عليه السلام، كما يدعى النصارى فى أنه له طبيعة لاهوتية فهو بها اللّه وطبيعة ناسوتية بزمن وجوده على الأرض، كان أيضًا إنسانًا تعالى اللّه عما يشركون وهم يعتقدون بأن اللاهوت اتحد بالناسوت والتقيا فى شخص المسيح، وهذه الفكرة أخذها الحلاج المتصوف وقال بها مما دفع بالفقهاء إلى تكفيره لمخالفته لصحيح الدين وحكم بقتله. راجع الحلاج ما سينون ص٩، وما بعدها.

فصل: الرب سبحانه وتعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالجمادات

لا تحده الأفكار ولا تحويه الأقطار ولا تكتنفه الأقدار ويجل عن قبول الحد والمقدار.

والدليل على ذلك أن المختص لجهة شاغل لها، وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنهما، وما لا يخلو عنهما فهو حادث كالجواهر.

وزعمت الكرامية والحشوية أن البارى تعالى مختص بجهة فوق وأنه مستو على العرش بالاستقرار والمحاداة، واختلف الكرامية فمنهم من أثبت المماسة ومنهم من قال: بالمباينة ثم اختلفوا فمنهم من قال: إن المباينة بمسافة متناهية ومنهم من قال بمسافة غير متناهية، والرد على الجميع أن ما ماس الأجسام وقابلها لم يخل عن الحركة والسكون وقبول المقدار من المساواة والأكبر والأصغر، وكل ذلك من سمات الحدوث والإمكان فيفتقر إلى المخصص، وكل ما افتقر إلى مخصص فهو حادث.

قوله: فإن سئلنا عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥] قلنا المراد بالاستواء القهرو الغلبة. ومنه قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

اعلم أن اعتماد المشبهة على التمسك بظواهر من الكتاب والسنة مع الامتناع من التأويل لهما فما تمسك به مثبتوا الصورة قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]

وقوله تعالى: (*) ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وقوله عليه السلام: «**إن اللَّه خلق آدم على صورته**» وقوله ﷺ(١) فى صفة جهنم فى طلبها للمزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فيقول الدارقطنى: أى حسبى حسبى ومما تمسك به مثبتو الجهة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨].

وقوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝﴾ [يونس: ٣].

واكتفاؤه عليه السلام فى إسلام السوداء بإشارتها إلى السماء إلى غير ذلك من الآثار والأخبار قالوا:

ورفع الأيدى إلى السماء عند الرغبة والدعاء بعين الجهة.

فالجواب الجلى عن الجميع وأن الشرع إنما ثبت بالعقل فلا يتصور وروده بما يكذب العقل فإنه شاهده، فلو أتى بذلك لبطل الشرع والعقل معًا، إذا تقرر هذا فنقول: كل لفظ يرد من الشرع فى الذات والأسماء والصفات بما يوهم خلاف

(*) لوحة ٣٨/ ٢ من المخطوط.

(١) ورد فى حديث أبى هريرة مرفوعًا: إن اللَّه خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعًا فكل من يدخل الجنة على صورته وطوله وولد له أربعون ولدًا فى عشرين بطنًا وعمر ألف سنة ولما أهبطه من الجنة هبط بسرنذيب من الهند على جبل يقال له نوذ، ولما حضرته الوفاة اشتهى قطف عنب فانطلق بنوه ليطلبوا فليقتيهم الملائكة فقالوا: أين تريدون قالوا: إن أبانا اشتهى قطفًا قالوا: ارجعوا فقد كفيتموه فرجعوا فوجدوه قد قبض فغسلوه وحنطوه وكفنوه وصلى عليه جبريل عليه السلام والملائكة خلفه وبنوه خلفهم ودفنوه وقالوا: هذه سنتكم فى موتاكم ودفن فى غار يقال له غار الكنز فى أبى قبيس، فاستخرجه نوح عليه الصلاة والسلام فى الطوفان وأخذه وجعله فى تابوت معه فى السفينة، فلما نضب الماء رده نوح عليه السلام إلى مكانه، عمدة القارى (ج٦/ ١٤٢).

العقل فلا يخلو إما أن يكون متواترًا أو آحادًا فإن كان آحادًا وهو نص لا يحتمل التأويل قطعنا بتكذيب ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهرًا فالظاهر منه غير مراد، وإن كان متواترًا فلا يتصور أن يكون نصًا لا يحمل التأويل، فلابد أن يكون ظاهرًا أو محتملاً فحينئذ نقول الاحتمال الذى دل العقل على خلافه ليس بمراد منه، فإن بقى بعد إزالته احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال، وإن نفى احتمالان فصاعدًا فلا يخلو إما أن يدل قاطع على تعيين واحد منها أو لا، فإن(*) دل حمل عليه، وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالظن والاجتهاد اختلف فيه فمذهب السلف(١) عدم التعيين خشية الإلحاد فى الأسماء والصفات كما نقل عن بعض السلف أنه قال لما سئل عن الأسماء ويعزى إلى مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بد عة يعنى أنه معنى الاستواء فى اللغة معلومة بعد نفى الاستقرار من القهر والغلبة والقصد إلى خلو شىء فى العرش كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] أى قصد إلى خلقها والتناهى فى صفات الكمال كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ٢٢].

يعنى أن كل هذه المحامل معلومة من اللسان قوله: والكيف مجهول لنا قوله: والإيمان به واجب يعنى أن التصديق بأدلة معنى يصح فى وصفه تعالى واجب.

قوله: والسؤال عنه بدعة يعنى أن تعيينه بطريق الظنون بدعة، فإنه لم يعهد

(*) لوحة ٣٩ / ١ من المخطوط.

(١) مذهب السلف: بفتح السين واللام من سلف وأسلاف وسلاف، كل من تقدم المرء من آبائه وأجداده وذوى قرباه، وكل عمل صالح قدمته الصحابة والتابعون وتابعو التابعين الذين شملهم قوله ﷺ «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» الصحابة والتابعون وتابعو التابعون ومتقدمو الأئمة المجتهدين المقبولين، ويطلق على أصحاب الحديث راجع معجم لغة الفقهاء (ج١ / ٢٤٨).

من الصحابة التصرف فى أسماء اللَّه تعالى وصفاته بالظنون وحيث عملوا بالظنون، إنما عملوا بها فى تفاصيل الأحكام الشرعية لا فى المعتقدات الإيمانية ومنهم من جوز التعيين بالاجتهاد دفعًا للحبط عن العقائد، وهو مذهب صاحب الكتاب فقالوا فى قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أى بكُلأتنا وحفظنا وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] محمول على يد القدرة والنعمة وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] تعبير(*) عن شدة أهوال يوم القيامة كما يقال كشفت الحرب عن ساقها، وقوله عليه السلام(١): «إن اللَّه خلق آدم على صورته» أن سبب ذلك أنه عليه السلام رأى شخصًا يلطم وجه عبد فأنكر عليه وقال: «إن اللَّه خلق آدم على صورته» أى على هذه الصورة المكرمة فالهاء عائدة على العبد لا على اللَّه تعالى، وقيل الهاء تعود على آدم بمعنى أن اللَّه تعالى خلق آدم على الصورة التى كان عليها ولم يردده فى أطوار الخلقة، كما خلقنا من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة .

وقوله: عليه السلام حتى يضع الجبار فيها قدمه أن الجبار ليس من الأسماء الخاصَّة باللَّه تعالى، والمراد به جبار بعلم اللَّه علوه واستكبار كإبليس وأتباعه مثلاً أو النمرود وجنوده وقد قال عليه السلام: «أهل النار كل متكبر جبار» وأما الاكتفاء فى إيمان السوداء بإشارتها إلى السماء فلأنها كانت خرساء فاكتفى عليه السلام بإشارتها إلى السماء بدلالتها على التبرء من عبادة الأصنام والإشارة إلى العلو فقال: اعتقها فإنها مؤمنة وقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١] ما يعين الفوقية بالقهر وهو فوق كل ممكن بوجوب ذاته واستغنائه عنه وافتقارها إليه وقوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِى السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] أى سلطانه كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِى الأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] وقوله تعالى:

(*) لوحة ٣٩ / ٢ من المخطوط .

(١) سبق تخريجه .

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ (٥)﴾ [طه : ٥] يحمل على القهر والغلبة، كما أشار إليه صاحب الكتاب أو(*) على القصد إلى خلق شيء في العرش كما صار إليه الثوري، وقيل المراد بالعرش الملك والاستواء التناهي في الصفات والتناهي في صفات الملك انفراده به تعالى خلقًا وتدبيراً من غير ظهير ولا معين، وتحقيق هذا التأويل إنه حيث ذكر الاستواء في الكتاب العزيز ذكره مرتبطًا بذكر الخلق والتدبير، وأما رفع الأيدي إلى السماء فلأنها قبلة الدعاء كما أن الكعبة قبلة الصلاة ؛ ولأنها مهبط الوحي ومعدن الأرزاق ويعارضه قوله تعالى : ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ (١٩)﴾ [العلق : ١٩].

وقوله عليه السلام : «**أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً**» فلو كان ذلك باعتبار المسافة لم يكن الساجد أقرب إلى ربه، فإن قالوا جميع ما ذكر تموه تأويل والتأويل ممنوع منه، قلنا قد أولتم قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد : ٤] وقوله تعالى : ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة : ٧]

وقوله عليه السلام : «**قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن**»(١)، وقوله عليه السلام : «**الحجر الأسود يمين الله في أرضه**» فحملتم(٢)، وفي الآيتين على

(*) لوحة ٤٠ / ١ من المخطوط.

(١) ورد بلفظه «قوله عليه السلام : «إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن عز وجل يقلبها».

وأشار الأعمش بإصبعيه، في الزوائد مدار الحديث على يزيد الرقاشي وهو ضعيف (٣٨٣٤)، «إن القلوب بين أصبعين» كناية عن سرعة تقلبها.

ابن ماجه (ج٢ / ١٢٦٠)، الترمذي (ج٤ / ٤٤٨)، أحمد (ج٣ / ١١٢). قال الشيخ الألباني : صحيح.

(٢) قوله عليه السلام : «الحجر الأسود يمين الله في أرضه»، قال الألباني في السلسلة الضعيفة منكر (٢٢٣).

معية العلم والإحاطة والمشاهدة كما قال تعالى لموسى وأخيه هارون ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ (٤٦)﴾ [طه: ٤٦].

وحملتم قوله عليه السلام: «**قلب المؤمن بين إصبعين**» أى يقلبه كيف يشاء وحملتم قوله عليه السلام: «**الحجر الأسود يمين الله فى أرضه**» أى محل عهده الذى أخذ به الميثاق على بنى آدم، فإن صح منكم تأويل ذلك(*) لمخالفته العقل فيجب تأويل جميع ما تمسكتم به كذلك قالوا: إنما أولنا ذلك لأنه خلاف ضرورة العقل وما صرتم إليه يحتاج إلى نظر العقل وهو حرام وبدعة، قلنا لابد من الاعتراف بصدق نظر العقل وإلا لم يثبت لكم شرع تسندون إليه شيئًا من المعارف والأحكام فإن قالوا قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

قلنا فقد قال الله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

فإن قالوا: يجب الوقوف على قوله إلا الله، وتكون الواو للاستئاف وليست عاطفة، وحظ الراسخين فى العلم الإيمان به قلنا: الإيمان به واجب على عموم المؤمنين فلا يبقى لوصفهم بالرسوخ فى العلم وإنهم أولو الألباب فأيدهم، بل الراسخ فى العلم واللب يعلَم من التشابه فى الوجه الذى شابه به الباطل فينفيه والوجه الذى شابه به الحق فيثبته لقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، مترددين البعضية وهو باطل وبين إضافة التشريف والتعظيم وهو حق فيعينه له .

* * *

(*) لوحة ٤٠ / ٢ من المخطوط.

فصل : قوله : الرب سبحانه وتعالى مقدس عن قبول الحوادث

واتفق على ذلك أهل الملل والنحل يعنى بالملل أهل الشرائع وبالنحل أرباب العقول .

قـــوله : وخالف إجماع الأمة طائفة نبغوا من سجستان لقبوا بالكرامية منسوبون إلى محمد بن كرام وزعموا أن الحوادث تطرأ يعنى تتجدد على ذات اللَّه تعالى عن قولهم ، وهذا المذهب نظير مذهب المجوس ، وجه(*) مضاهاته لمذهب المجوس أن طائفة منهم تقول بقدم النور وحدوث الظلمة ، وإن سبب حدوثها أن يزدان فكَّر فكرةً فحدث منها شخص من أشخاص الظلمة فأبعده وأقصاه وهو هرمز وجميع من ينسب إليه ، وكذلك الكرامية تزعم أن اللَّه تعالى إذا أراد إحداث محدث أوجد فى ذاته كافًا ونونًا وإرادة حادثة ، وعن ذلك تصدر سائر المخلوقات المباينة لذاته ، ثم إن كان ذلك المخلوق مسموعًا تجدد له يسمع به ، وإن كان مبصراً له ببصرية ، فقضوا بأن البارى تتجدد عليه خمسة من الحوادث ولا يتصف بها ، وهذا باطل فإنه لايخلو إما أن يقال باثبات الأحوال أو نفيها ، فإن قيل بها فاطعانى لوجب إحجامها لما قامت به بنفسها ، وتختلف صفة النفس محال ، وإن قيل بنفيها فلا معنى للاتصاف سوى القيام به ، فقولهم تقوم له ولا يتصف بها لقولهم يتصف بها ، ولا يتصف بها وتقوم به ، ولا تقوم به وهو جمع بين النقيضين ، ولو جاز ذلك فى هذه الصفات لجاز فى جميع المعانى أن تقوم بنا ولا نتصف بها ، وذلك يؤدى إلى قلب الأجناس وعدم الوثوق بشىء من المعقولات .

(*) لوحة ٤١ / ١ من المخطوط .

قوله : والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات البارى سبحانه وتعالى أنها لو قامت به لم يخل عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث هذا عين الدليل الذى استدل به على حدوث الجواهر والأجسام(*)، فإنها قامت بها الحوادث وكل ما قامت به الحوادث فهو قابل لها، وكل قابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وإذا طرد ذلك بالنسبه إلى البارى لزم استواهما فى الحدوث تعالى اللّه عن ذلك.

* * *

(*) لوحة ٤١ / ٢ من المخطوط.

فصل: قوله: الحوادث كلها نفع
مرادةً للَّه تعالى خيرها وشرها نفعها وضُرها

وذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة للَّه تعالى وقعت أم لم تقع، والمعاصى والفواحش تقع واللَّه تعالى كاره لها غير مريد لوقوعها، والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع واللَّه تعالى لا يريدها ولا يكرهها، وإذا دللنا على أن البارى تعالى خالق لجميع الحوادث ترتب عليه أنه مريد لما خلق قاصد إلى إبداع ما اخترع. مذهب أهل الحق أن كل شىء حادث، فهو مراد اللَّه تعالى إيمانًا كان أو كفراً طاعة أو معصية، والإضلال والغواية والتوفيق والهداية كل ذلك منه، واختلفوا فى صحة إطلاق ذلك بجهة التفضيل فمنع منه بعضهم، وقال أقول كل شىء مريده ولا أقول خالق الكفر كما لا يقال يا خالق القردة والخنازير، فقد يطلق الشىء جملة ولا يطلق تفصيلاً. وقد جاء فى الحديث: وأن تؤمن بالقدر كله خيره وشره حلوه ومره إن كل شىء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس.

وذهبت المعتزلة(*) إلى أن الأمر ألف وقضوا بأن للخير فاعلاً وللشر فاعلاً وقد قال ابن عمر: إنهم مجوس هذه الأمة لذلك وقد صاروا إلى أن كل مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد اللَّه تعالى وقع أو لم يقع، وكل منهى عنه نهى تحريم أو تنزيه فهو مكروه، وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد اللَّه تعالى ولا مكروه، وهذا بناء منهم على الأصل الذى أبطلناه بأن الأمر والنهى يرجعان إلى الإرادة، وقد بينا فيها بعدم مغايرة أحدهما للآخر، وأن اللَّه تعالى أمر الكفار والعصاة ولم يرد إيمانهم، ومثار الغلط أن الإرادة تطلق على

(*) لوحة ٤٢ / ١ من المخطوط.

الرضا والسخط وكل مأمور به فهو مرضى للَّه تعالى، بمعنى أنه يثنى على فاعله ويمدحه ويثيبه عليه ويحبه ويريده منه وضده بخلاف ذلك، ومعنى كراهته أنه لا يثنى على فاعله بل يذمه ويريد عقابه وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ **وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** ﴾ [الزمر: ٧]

وليس معناه: أن اللَّه تعالى لم يقدره عليهم، والدليل على عموم إرادته ما أشار إليه من أن اللَّه تعالى خالق كل شىء ومبدعه، فإن العبد لو كان خالقًا لفعله لكان عالمًا بتفاصيله وهو غير عالم بذلك، فلا يكون خالقًا له، وإذا كانت الأفعال كلها منسوبة إلى اللَّه تعالى خلقًا واختراعًا وإن نسب بعضها إلى العباد بطريق الكسب ومريد لسائر الكائنات والكل منه وقال إبراهيم الخليل صلوات اللَّه عليه فى سؤاله: ﴿ **اجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن**(*) **نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ** (٣٥) ﴾ [إبراهيم: ٣٥]وقال نوح عليه السلام: ﴿ **وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ** ﴾[هود: ٣٤] واعتراف إبليس بأن منشأ الأفعال من اللَّه تعالى.

قوله: ثم نقول قد قضت العقول إن قصور الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز، ومن ترسم للملك ثم كان لا ينفذ مراده فى أهل مملكته عد ضعيف المنه مضيعًا للفرصة، فإذا كان كذلك كان له مزدرى عند من ترسم للملك.

فكيف يصح فى صفة رب الأرباب وملك الملوك ذلك؟ يعنى أن أكثر أفعال العباد واقعة على ما يدعو إليه الشيطان ويريده والطاعات التى يدعو إليها اللَّه تعالى ويريد ها هى الأقل، فإذا كان الأكثر واقعًا على خلاف مراد اللَّه تعالى ويريدها اقتصى ذلك نقصًا فى الملك وقصورًا وعجزًا وهذا الحرف هو المحتج به على الوحدانية وقد نقضته المعتزلة؛ إذ قالوا: إن اللَّه تعالى يريد الإيمان والطاعة ولا يقع مراده.

(*) لوحة ٤٢ / ٢ من المخطوط.

قوله: فإن قالوا الرب تعالى قادر أن يرد الخلق إلى طاعته قهراً بأن يظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعةً ما استشعرت المعتزلة النقص على ما صار إليه وعليه بدلالة الوحدانية، وهو أن عدم نفوذ مراد أحد الإلهين يدل على صفة ويمنع من الحكم بإلهيته، حاولوا الفرق بما ذكروه من إزاحة إلهين لا يقدر أحدهما على إلجاء الآخر إلى ما يريده فلم يلزم النقص المقدر مرفوض إلهين قال اللَّه تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ④﴾ [الشعراء](*)

قوله: قلنا: من فاسد أصلكم أنه لا يجوز فى حكم الإله إجبار الخلائق على الطاعات واضطرارهم إلى الخيرات ولا يريد منهم ذلك، وإنما يريد منهم الإيمان على الاختيار فما يريده لا يقدر عليه وما يقدر عليه لا يريد يعنى أن الإلزام متحقق عليهم ولا مناص لهم عنه، وما ذكروه من العذر لا يغنى، فإن الذى يقدر على إلجائهم إليه غير الذى أمرهم به، فإن الأمر عندهم لشىء مع الإكراه على فعله لايصح، بل لابد أن يترك المأمور وداعية نفسه ليأتى به بداعية الشرع فيستحق الثواب عليه لا بداعى الإكراه، فلا يصح عندهم أن يؤمر بالإيمان ويكره على الإتيان به بالسيف مثلاً، فالذى أمر به إيمان مختار للعبد فلم ينجهم ما ذكروه عدداً، وقوله: وقد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها معتز إلى الإسلام وهى قولهم: ما شاء اللَّه كان وما لم يشأ لم يكن، والآيات الشاهدة لأهل الحق لا تحصى كثرة من ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥].

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

(*) لوحة ٤٣ / ١ من المخطوط.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١].

جملة الأمر أنه لما فرغ من الاحتجاج عليهم بالمعقول شرع فى الاحتجاج بالمنقول وقدره بالإجماع ونصوص الكتاب، أما الإجماع فهو ما اتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور المعتزلة وهو: ما شاء اللَّه(*) كان وما لم يشأ لم يكن. وأما الآى التى ذكرنا ا فصريحة فى عموم إرادته لسائر الكائنات وهى كثيرة فى الكتاب.

قوله: فإن احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَلا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] لم يكفر وحاصل جوابه تسليم ورضاهةإراداته فإذا لم يرض الكفر لم يرده، قال: قلنا: أراد اللَّه تعالى بعباده المؤمنين والمخلصين لعبادته وهو كقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ١٢٥].

وإنما أراد الأولياء الأتقياء من العباد، والذين لم يرض لهم الكفر لم يكفروا وحاصل جوابه تسليم رضاه إرادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين وجعل الإضافة فيه على التشريف، وقد تقدمت الإشارة إلى جواب ثان وهو منع أن الرضا مطلق إرادته بل هو إرادة مخصوصة وهى إرادة الثواب، والزلفى والقربى، كما أن السخط إرادته العقاب والانتقام، وعلى هذا القول بموجب الآيه فهو لا يرضى الكفر منهم وإن قدره عليهم، قال: وربما احتجوا بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] وجه تمسكهم بهذه الآية أن اللَّه تعالى رد على الكفار قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]يعنى فقد وبَّخَهُم على هذا القول ولو كان حقًا لما وبَّخَهُم عليه.

(*) لوحة ٤٣ / ٢ من المخطوط.

قال: **والجواب**: أن اللَّه تعالى إنما رد قولهم لأنهم قالوه استهزاء ومماراة للحق وردوا حجة اللَّه تعالى، يعنى والدليل عليه قوله تعالى فى آخر الآية ﴿**قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ** ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨](*) إنهم لم يقولوه عقدًا وإنما قالوه استهزاء لما طرق أسماعهم من حملة الشريعة من تفويض الأمور كلها إلى اللَّه تعالى.

قال: والدليل عليه قوله تعالى فى آخر الآية ﴿**قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ** ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨] يعنى الدليل على تعين هذا المجمل وإنهم لم يقولوه عن عقد جازم بل قالوه ظنًا وخرصًا ومما يتمسكون به قوله تعالى: ﴿**مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ**﴾ [النساء: ٧٩] نسب الخير إلى اللَّه تعالى والشر إلى فعل العبد، والأشعرية تنسب الجميع إلى اللَّه تعالى وهو خلاف نص الآية.

والجواب: أن هذه الآية غير مشعرة لمحل النزاع، فإن الإصابة التى أشعرت بأنها هى خلق اللَّه تعالى النفع والضر، وليس من المكتسبات بل الكل من عند اللَّه، كما دل عليه سياق الآية، وسببها أن كفار قريش كانوا إذا رأوا خصبًا قالوا هذا من عند اللَّه تعالى، وإذا رأوا جدبًا قالوا هذا بشؤم دعوة محمد، فرد اللَّه عليهم فقال: ﴿**قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا** ﴿٧٨﴾﴾ [النساء: ٧٨]، ونظيره قوله تعالى فى قوم موسى ﴿**وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ** ﴿١٣١﴾﴾ [الأعراف: ٣١] ومعنى قوله تعالى: ﴿**مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ**﴾ [النساء: ٧٩] أى بسبب جريمة اقترفتها جزاء لك.

(*) لوحة ٤٤ / ١ من المخطوط.

فصل : قوله : مذهب أهل الحق أن اللَّه تعالى يجوز أن يراه الراؤون بالأبصار

وذهبت المعتزلة إلى أنه لا يرى نفسه وصار الأكثرون منهم إلى أنه لا يرى نفسه، والدليل على جواز الرؤية عقلاً أن اللَّه تعالى موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فإنا نرى الجواهر والأعراض شاهدًا، فإن رؤى الجوهر لكونه جوهرًا لزم أن لا يرى اللون وإن رؤى السواد لكونه لونًا لزم أن لا يرى الجوهر وإن رؤيا لوجودهما لزم أن يرى كل موجود، فإن قالوا إنما رؤى الجوهر لحدوثه، والرب تعالى أزلى قديم، قلنا هذا يقضى عليكم بجواز رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها وهى حادثة غير مرئية عندكم، ثم الحدوث يبنى عن وجود مسبوق بعدم، والعدم السابق لا يصح رؤية الحاضر فانحصر المصحح فى الوجود، فإذًا كل موجود يصح أن يُرى.

اعلم أن المراد من الرؤية والإبصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثر الحدقة بالمرئى، وهل الإدراك المقتضى لهذه الحالة خارج عن جنس العلم أو من جنسه؟ .

اختلف الأشعرية فيه ونقل عن الأشعرى. قولان : مع الاتفاق على موافقته للعلم فى أنه يقتضى كشفًا ويتعلق بالشىء على ما هو عليه إلا أنه لا يتعلق إلا بالموجود المعين، والعلم يتعلق بالموجود المعدوم، وبالمعين والمطلق.

وزعمت **المعتزلة**: أن الرؤية مشروطة لشروط منها كون المرئى مختصًا بجهة مقابلاً(*) للرائى أو فى حكم المقابل كرؤية الإنسان نفسه بالشعاع المنعكس،

(*) لوحة ٤٥ / ١ من المخطوط.

ومنها انبعاث الأشعة من الأشعة واتصالها بالمرئى وتشبثها به، ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط وإنما اشترطوا التشبث لإعتقادهم أن الهواء لا يرى والجوهر الفرد كذلك ومما اشترطوه أيضًا زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء فكذلك يرى الجالس حول النار فى الليل المظلم وإن بعد ولا يرى فى الظلمة وإن قرب، ولما كان البارى - سبحانه وتعالى - ليس فى جهة زعموا أنه يستحيل رؤيته، وساعدهم الفلاسفة على استحالة جواز رؤية واجب الوجود وإن اختلفت مناهجهم، فإنهم يزعمون أن الرؤية ترجع إلى صورة فى الحدقة والصورة مركبة، ولا تنطبع إلا فى مركب فلأجل ذلك قالوا:

لا يرى البارى ولا يرى، وأما الحشوية والكرامية وإن أقروا بجواز رؤية اللَّه تعالى فإنما حكموا بجواز رؤيته لاعتقادهم أنه فى جهة، أما نحن فندعى جواز رؤيته مع نفى اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا فى المعنى وإن وافقونا فى اللفظ.

وأما قوله: والدليل على جواز الرؤية عقلاً فإشارة منه إلى أنه يمكن أن يُستدل على جواز الرؤية سمعًا، وذلك لأن المطالب الإلهية مُنقسمة إلى مالا يدرك بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول ﷺ عليه.

فإن مستند صحة(*) الأدلة السمعية كلها قول الرسول ﷺ المدلول على صدقه بالمعجزات، فلو أثبتنا ما يتوقف إثبات المعجزة عليه بالسمع وهى لا تثبت إلا بثبوته لدار، ومنها ما لا يمكن إثباته إلا بالسمع وهو وقوع الجائزات الغيبية كالحشر والنشر والحساب والخلود فى أحد الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين فى الدار الآخرة من هذا القسم، فلا جرم أن الإمام قال وسنستدل على وجوب الرؤية وأنها ستكون وعدًا من اللَّه صدقًا، وعنى بوجوب الرؤية هاهنا تحتم

(*) لوحة ٤٥ / ٢ من المخطوط.

الوقوع للخبر والوعد الصدق، وأما ما لا يكون أصلاً للمعجزة، ولا يرجع إلى وقوع جائز فيصح الاحتجاج عليه بالعقل والسمع معًا إن وجد، وجواز الرؤية من هذا القسم فلأجل ذلك تمسك الأصحاب فيه بالمعقول والمنقول، فمما تمسكوا به عقلاً أن قالوا حاصل الإبصار علم مخصوص يخلقه اللَّه تعالى فى العين، وضعف هذا المسلك بأنا نجد من أنفسنا فرقًا ورؤيا بين حالة تغميض أجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حال فتحها وتعلقها بالمرئى، وذلك يدل على أن الإدراك معنى زائد على العلم مغايرًا له، وأن درجته فى الكشف والظهور فوق درجة الشعور حال غيبته وإدراكه بعوارضه أو بإدراك ماهيته، وللمحتج بهذه الطريقة أن يقول الفرق يرجع إلى كثرة العلم بالمتعلقات، فإن الرؤية تتعلق(*) بالهيئات الاجتماعية التى لا يحيط بها الذهن والعصف مع الغيبة، وهذه الحجة مفرعة على أن الرؤية من جنس العلوم لكنه علم مخصوص.

المسلك الثانى: أن إدراك الرؤية من الصفات التى تتعلق بالشيء ولا يؤثر فيه كالعلم والخبر، وإذا كانت لا تؤثر فى متعلقها فلا مانع من تعلقها بالقديم والحادث، وضعف هذا المسلك بأن حاصله راجع إلى إبطال مانع واحد من صحة الرؤية، وهو التأثير ولا يلزم من نفى مانع واحد ثبوت ما لم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه.

المسلك الثالث: من مسالك العقل ما تمسك به الأنام وعليه اعتماد أكثر الأشعرية، وهو أن البارى تعالى موجود وكل موجود يصح أن يُرى، أما أن الوجود فقد يصح أن يَرى فلان الرؤية فى الشاهد مهما تعلقت بالمختلفات فلا تخلو صحة الرؤية إما أن تكون لفئة الافتراق أو لفئة الاشتراك، فإن كانت لفئه الافتراق لزم تعليل الأحجام المتساوية فى النوع بعلل مختلفة المُحال فتعين أن

(*) لوحة ٤٦ / ١ من المخطوط.

يكون لفئه الاشتراك وفئة الاشتراك هو الحدوث والوجود لا يصح علة لصحة الرؤية، فإنها حكم ثبوتى، والحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق، والسابق لا يكون علة للحاضر، والعدم لا يجوز أن يكون جزءاً وأمر المقتضى إذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود، ومعقول الوجود لا يختلف شاهداً وغائباً(*) . إذا أسقط والبارى موجود فصح أن يرى، وقد أورد الفخر فى هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله وإنى غير قادر على الجواب عنها، ونحن نلخصها ونجيب عنها بحسب الإمكان إن شاء اللّه تعالى.

الأول: نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتى والذى يحقق أن معقول الرؤية أمرٌ عدمى، أن الصحة معقول عدمى فيكون صحة الرؤية أمراً عدمياً، إنما قلنا إن الصحة أمر عدمى، لأن صحة وجود العالم سابقة على وجوده، فلو كانت الصحة أمراً ثبوتياً لاستدعت محلها ثابتاً لاستحالة قيام الأمر الثبوتى بالأمر المحض، ولو كان محلها ثابتاً للزم قدم الهيولى على ما تزعم الفلاسفة، أو شبيه المعدوم كما صار إليه بعض المعتزلة، فالصحة إذاً ليست حكماً ثبوتياً، وإذا كانت الصحة ليست حكماً ثبوتياً لزم أن لا يكون صحة الرؤية أمراً ثبوتياً لأنها فرد من أفراد الصحة.

الثاني: سلمنا أن الصحة أمرٌ ثبوتى لكن لا نسلم صحة التعليل أصلاً وروى أن الشيخ أبا الحسن ممن ينفى الأحوال ومن ينفى الأحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلى، فإنه لا واسطة عنده بين الوجود والعدم، والعدم لا يعلل والوجوب إما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو ممكن، والممكنات كلها تستند إلى اللّه تعالى خلقاً واختراعاً فلا(**) علة ولا معلول فى العقل.

الثالث: سلمنا صحة أصل التعليل، فلم قلتم أن صحة الرؤية من الأحكام المعللة، فإن صحة كون الشيء معلوماً حكم وهو غير معلل.

(*) لوحة ٤٦ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ٤٧ / ١ من المخطوط.

الرابع: سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لا نسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك، فإن صحة كون السواد مرتبًا مخالفة لصحة رؤية الجوهر، ولو كانا متساويين لصح أن يقوم أحدهما مقام الآخر، ولو قام أحدهما مقام الآخر لصح أن يرى السواد جوهرًا والجوهر سوادًا.

الخامس: سلمنا أن صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن لا نسلم امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلل مختلفة؛ فإن اللونيَّة قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الألوان وهى مختلفة.

السادس: سلمنا أن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم أن الوجود معقول علي الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى، وإنما هو مقول بالاشتراك اللفظى أو بالتشكيك؛ لأنه لو كان مقولاً بالتواطئ لكان جنسًا للواجب لذاته، والممكن لذاته لو كان جنسًا لهما لا ستدعى الواجب لذاته فضلاً ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على أنه مقول بالاشتراك.

السابع: سلمنا أنه حكم عام، وأن الحكم العام يستدعى علةً مشتركة، ولكن لا نسلم أنه لا مشترك من الجواهر والأعراض سوى الحدوث والوجود، والاعتماد فى نفى(*) الاشتراك فى ما سواهما على الاستقراء لا يصح، فإنه عدم علم لا بالعدم.

الثامن: حُرم الحصر بالإمكان وبالمركب من الجواهر والأعراض ويحقق ذلك أنا لم نر قط جوهرًا عريًا عن الأعراض ولا عرضًا عريًا عن الجوهر، فما المانع أن يكون المصحح للرؤية لون الجوهر على حالة مخصوصة.

التاسع: سلمنا أنه لا مشترك سوى الوجود والحدوث، لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار. قولكم: إن معقوله يرجع إلى عدم سابق ووجود

(*) لوحة ٤٧ / ٢ من المخطوط.

حاضر، والسابق لا يكون علة الحاضر، والعدم لا يكون علة للأمر الثابت قلنا لا نسلم جزء والحدوث هو العدم السابق، بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم والوجود بصفة كونه مسبوقًا بكيفية حدوثه ثبوتية لأنها صفة للوجود والصفة العدميه تمتنع قيامها بالأمر الوجودى.

العاشر: سلمنا أن الوجود علة مشتركة لكن قلتم أنها علة بالنسبة إلى القديم، فإن العلة إنما توجب أثرها إذا وجدت فى محلها بشرطها، فإن الحكم كما يعتبر فى ثبوت وجود مصححه يعتبر فيه وجود شرط وانتفاء مانعه، وحينئذ يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فإن الحياة مصححة لكثير من الأحكام فى الشاهد كالألم واللذة والجهل وأضداد السمع والبصر والكلام، والبارى حى وجميع ذلك ممتنع عليه.

الحادى عشر: سلمنا(*) تمايز الأحوال بصفات نفسية كسائر الأنواع لكنا نقول: إن الأحوال إنما تتمايز بإضافات لأنها لو تمايزت بأنفسها لزم إثبات الحال للحال وتكون ذواتًا فتتمايز حالة التخيير عن غيرها بإضافتها إلى ذات الجوهر، وتمتاز العالمية بإضافتها إلى ذات الجوهر، وتمتاز العالمية بإضافتها إلى ذات العلم، وكذلك القادرية بإضافتها إلى القدرة، وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل.

قوله: فى السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الأحكام، فلم قلتم: إن صحه الرؤية من الأحكام المعللة وأنها مما تتوقف على مصحح؟ قلنا: الدليل على توقفها أنها لو لم تتوقف لصح رؤية المعدوم والموجود، كما يعلما ولما تخصص محلها ولم يُعلم دَلَّ على افتقارها إلى المصحح.

قوله فى السؤال الرابع: لا نسلم أن صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة يختلف بحسب ما يضاف إليه. قلنا: لا تعنى يكون الحكم عامًا بالنسبة إلى شيئين فصاعداً إلا أن المعقول من كل واحد منه من ذلك الوجه كالمعقول من

(*) لوحة ٤٨ / ١ من المخطوط.

الآخر بحيث لو سبق أيهما كان من الذهن ولم يدرك العقل تفرق بينه وبين الآخر، كالعلم من حيث هو علم بالأشياء المختلفة ولو اقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة، كذلك صحَّة الرؤية لا تختلف بكون المرئى جوهراً والأعضاء ومن الدليل على أنها مشتركة صحتها(*) فانقسامها إلى رؤية كذا أو رؤية كذا ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركًا.

قوله فى السؤال الخامس: لا نسلم امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلل مختلفة، قلنا: إن الأحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا يتميز باعتبار ذاتها إذ لا حقيقة لها فى نحو ذاتها، وإنما تتميز باعتبار المعانى الموجبة لها، فلو عللنا العالمية لغير العلم لكان ذلك قلبًا لجنسها وقلب الأجناس محال، لا يقال لا تمتنع اشتراك المختلفات فى لازم واحد، وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة، كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الألوان لأنا نقول لا يمنع اشتراك المختلفات فى لازم واحد كما مثلتم، وإنما يمنع كون الأخص علة للحصة النوعية ولأن الفصل قد يكون صفة كالنامى، والصفة تفتقر فى وجودها إلى وجود ذلك الأعم فكيف يكون علة فى وجوده.

قوله فى السؤال السادس: لا نُسلم أن الوجود مشترك وأنه منقول بالتواطئ، قلنا: الدليل عليه أنا نعلم بالضرورة انقسام الوجود إلى واجب لذاته، وممكن لذاته، ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركًا ومن زعم أنه مقول بالاشتراك وأن وجود كل فى حقيقته، والحقائق مختلفة فيكون مختلفًا لا يصح؛ لأن وجود البارى معلوم لنا وماهيته غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس معلومًا، وكذلك نعلم وجود كثير من الأشياء الممكنة، وإن لم نعلم حقائقها، وأما(**) من زعم أنه مقول بالتشكيك على الممكن والواجب وأنه لواجب الوجود أولى

(*) لوحة ٤٨ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ٤٩ / ١ من المخطوط.

وأولى، فنقول كون الموجود لواجب الوجود أولى وأولى لا يخلو إما أن يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا يتوقف وجوده عليه لزم التركيب فى وجود واجب الوجود وهو محال، وإن لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطئ.

قوله: لو كان متواطئًا لكان جنسًا قلنا: لا نسلم لأنه لو كان جنسًا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه، لأن الجنس ذاتى، ولما أمكننا أن نعقل ماهية الجنة والنار ويطلب الدليل على أنهما هل هما موجودتان أم لا؟ علم أن وجودهما غيرم ماهيتهما.

قوله: فى السؤال السابع لو قلتم أنه لا مشترك إلا الوجود والحدوث للزم من إبطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود، قلنا: إذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول ماهية الاشتراك بين هذه المختلفات لا يخلو أن يكون نفيًا أو إثباتًا والنفى لا يصح أن يكون مصححًا للرؤية وإلا لصحت رؤية المعدوم ولامتنعت رؤية الموجود، والإثبات إما أن يتقيدِ بالوجود أولا، فإن لم يتقيد بالوجود كان حالاً ويلزم أن لا يرى الموجود، وإن تقيد بالوجود أولاً، فإن لم يتقيد بالوجود كان حالاً ويلزم أن لا يرى الموجود، وإن تقيد بالوجود فلا يخلو إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفًا لا جائز أن يتقيد بكونه صفة وإلا لما روى الموصوف ولا بكونه موصوفًا وإلا لما رؤيت الصفة فتعين أن يكون(*) وجودًا مطلقًا، ثم لا يخلو إما أن يكون وجود المرئى أو غيره لا جائز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم بمحل فيتعين أن يكون إنما رؤى لوجوده .

قوله فى السؤال الثامن: وهو جزم الحصر بالإمكان فإنه أيضًا مشترك بالمركب من الجوهر والعرض، فنقول: ما ذكرناه من التقسيم خاص، فإن الإمكان لا يخلو إما أن يكون عدمًا أو ثبوتًا لا يتقيد بالوجود ويتقيد بالموجود فإن

(*) لوحة ٤٩ / ٢ من المخطوط .

كان عدمًا أو ثبوتًا لا يتقيد بالوجود لزم أن لا يرى الموجود، وإن كان مقيداً بالوجود لزم التركيب فى العلة العقلية وهومحال، إنما قلنا: إن التركيب فى العلة العقلية محال لأنه لو جاز التركيب فيها للزم تقصى العلة العقلية ويختلف الحكم عن المعلول، وإنه لمحال بيان اللزوم أنه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم تلك العلية، فإن المجموع يكفى فى عدمه عدم بعض أجزائه، فإذا انعدمت بعدم أحد جزئيتها ثم انعدم بعد ذلك الجزء، والآخر فلا يخلو إما أن يوجب عدم ذلك.

الثانى: عدم العلية أولاً، فإن لم يوجب عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركب، وقد فرضنا علة هذا خلاف وإن أوجب عدمه كان تحصيلاً بالمركب من الجوهر والعرض ويبطل التعليل(*) موجودين بوجه آخر، وهو أن العلة تقتضى حكمها لنفسها وجه الاقتضاء وصف لها، وتمتنع حصول الصفة الواحدة لموجودين.

فى السؤال التاسع: لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار، وإن الحدوث هو الوجود المعُيد لمسبوقيه العدم والمسبوقية أمر يقارن الوجود، وإن ذلك كيفية وصفة للموجود.

قلنا: الحدوث صفه اعتبارية لا حقيقة لها لأنها كانت صفة حقيقة ثبوتية لامتنع القول بقدمها ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة قائمة بها، لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل، فتعين أن الحدوث لا يعقل إلا بشركه من العدم، والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزءاً من العلة.

قوله فى السؤال العاشر: أنه كما يعتبر فى ثبوت الحكم ثبوت العلة، فلابد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء مانعها، فلم قلتم أن الأمر كذلك ها هنا بالنسبة إلى القديم؟ قلنا: العلة العقلية تقتضى حكمها لنفسها أينما وجدت وما يقتضى لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقيق ذاته.

(*) لوحة ٥٠ / ١ من المخطوط.

فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع لكان ذلك الشرط والانتفاء جزءًا من العلة اقتضائه، ويعود المحدود من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضى كون محله عالمًا وهو مشروط بالحياة؛ لأنا نقول الحياة شرط فى وجود العلم لا فى اقتضائه.

قوله فى السؤال الحادى عشر(*): لم قلتم إنه إذا كان مصححًا بالنسبة إلى كل أحد حتى يلزم أن يصح رؤيته لنا؟ قلنا: حكم العلة العقلية يجب طرده، وقد حققنا أن بالنسبة إلينا فيما تعلقت به رؤيتنا وأنه مشترك، وقوله: إن صحة خلق الجوهر معللة بإمكانها ولا يصح بالنسب إلينا. قلنا: لا نسلم ثبوت حكم الخالقية لنا فى صورة ما ليلزم من تعين عليها أن يطرد فى صحة خلق الجواهر لنا، فإن قيل فيلزمكم ذلك فى الكسب الذى أتيتموه، فإنكم وإن نفيتم عن العبد الخالقية لم تنفوا عنه الكسب، قلنا: لا نسلم أن تعلق إكسابنا ببعض الأفعال كان لمعنى يوجد بالنسبة إلى حدوث الجواهر ولا يتم النقص ما لم يعينوا مشتركًا هو علة الكسب لنا وتحققوه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه.

قوله فى السؤال الثانى عشر: ما ذكرتموه ينتقض ببقية الإدراكات من الشم والذوق واللمس، فإن دليلكم مطرد فيه ولا يصح تعلقها به تعالى، قلنا من مقدمات دليلنا أن الإبصار يتعلق بالمختلفات من الجواهر والأعراض بالضرورة، وهذه قضية مدركة بالحس ولا نسلم تعلق بقية الإدراكات بالمختلفات، فإن كل إدراك منها يتعلق بنوع من الأعراض فلم يطرد الدليل.

وأجاب بعض الأصحاب: بأن هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية فيمتنع تعلقها بالبارى.

بخلاف(**) الرؤية وللقائل أن يقول على هذا إن صح إثبات الرؤية بدون

(*) لوحة ٥٠ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ٥١ / ١ من المخطوط.

اشتراط بنية مخصوصة وانبعاث أشعة واتصالها بالمرئى، وأن المرئى فى غير جهة من الرائى وأن جميع ذلك شروط فى العادة لا فى العقل، فما المانع من تعلق هذه الإدراكات بدون الاتصالات، وأن تلك الاتصالات شرط فى العادة لا فى العقل؟

قوله فى السؤال الثالث عشر : لو كان المصحح هو الوجود لم تدرك اختلاف الأشياء، قلنا: إذا شاهدنا وجود شىء أدركنا ذلك منه تبعًا لإدراك وجوده كما قالت البهشمية:

إن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشىء ويتبعها العلم بوجوده، مع حكمهم بأن الحال لا يوصف بأنها معلومة، وإذا لم تكن معلومة، فكيف تقتضى بأنها مدركة بالحس؟ فإن قالوا إن ما صرنا إليه أدخل فى العقول، فإن العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم، والوجود أعم وما صرتم إليه غير لازم فى العقل، وهو أن إدراك الأعم وهو الوجود يتبعه إدراك الأخص.

قلنا : العلم بالأخص إنما يستلزم العلم بالأعم الذاتى.

أما الأعم العارض فغير مستلزم له، والوجود عندكم عارض على الماهيات، فإنكم أثبتموها فى العدم عرية عن الوجود ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار، فإذا لم يلزم من إدراك ماهية ما وتميزها على أصولكم إدراك كونها موجودة.

أما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتا(*) ثبتا معًا ومتى انتفيا انتفيا معًا، وإذا كانا كذلك فلا مانع أنه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر تبعًا له، ونحن لا ندعى ذلك لزومًا عقليًا بل لمجرد العادة، وأقدح هذه الأسئلة منع أصل التعليل والنقص ببقية الإدراكات، فمن ثم اعتمد بعض الأصحاب فى الجواز على ماسنبينه إن شاء اللّٰه تعالى.

(*) لوحة ٥١ / ٢ من المخطوط.

وأنا أقول هذه الطريقة مبنية على مغالطة، وهى أنهم بنوا الأمر فيها على أن الرؤية لابد لها من مصحح، والمصحح هو ما لا يثبت الشىء إلا مع ثبوته كالحياة بالنسبة إلى العلم، والعلم بالنسبة إلى الإرادة، ولا يلزم من وجود المصحح وجود ما هو مصحح له، فإذا المصحح من الشروط لا من قبل العلل، وقد اعتمدوا فى تعيين الوجود على إلزام أحكام العلل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة ووجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك، فإن الشىء الواحد يصح أن يكون مشروطًا بأشياء ويصح أن يكون شرطًا فى أشياء، والشروط لا يؤثر المشروط فصح أن يكون وجودًا وعدمًا، وقد احتج الشيخ أبو الحسن على جواز الرؤية من السمع بقول الحكيم ﴿رَبِّ أَرِنِى أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فإن كان عالمًا بامتناع الرؤية عليه تعالى كيف سألها!! وإن لم يكن عالمًا بذلك فكيف يسوغ أن يجهل من صفة ربه ما يعلمه حثالة المعتزلة.

قالوا: إنما سأل لقومه لا لنفسه فإنه عالم(*) بامتناعه عليه قلنا: لو كان كذلك لكان ذلك تأخيرًا للبيان منه عن وقت الحاجة وإنه لا يجوز، ألا ترى أنهم لما قالوا اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة عجل الجواب: فقال إنكم قوم تجهلون قالوا أتيناك بخلق علمه ضرورى لما علمه بالنظر قلنا: العلوم بعد حصولها كلها ضرورية، فلا معنى لطلب تحصيل الحاصل وقد قرر الفخر وجه هذا الدليل بأنه تعالى علق رؤتيه على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن، والمعلق على الممكن ممكن.

ويرد عليه: أنه لا يلزم من كونه ممكنًا فى نفس الأمر أن يكون ممكنًا مع تقدير التجلى، فإن الممكن لنفسه قد يمتنع لغيره كيف وسياق الآيه يدل على خلاف ما ذكره، فإن المفهوم منه التنبيه على غاية البعد، وهو كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِى سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤].

(*) لوحة ٥٢ / ١ من المخطوط.

وأقرب من هذا كله أن اللّه تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين فى الدار الآخرة، وقوله حق ووعده صدق ولا يقع إلا جائزًا، فكل ما يدل على السمع على أنه سيقع يدل على جوازه، وما تمسك به المعتزلة من اشتراط البنية وانبعاث الشعاع، فحاصل قولهم يرجع إلى قولين أحدهما أن خروج الشعاع واتصاله بالمرئى شرط فى حصوله.

الإدراك الثانى: أن الشروط خروج الشعاع واتصاله بالهواء(*) المتصل بالمرئى سببًا لحصول الإدراك وهو قول أكثرهم، وأما القائلون بالانطباع وهم الحكماء وساعدهم من المعتزلة أبو الحسين والكعبى فمذهبهم يرجع إلى أن الصورة المنطبعة فى الرطوبة الجليدية المنتشقة فى الحس المشتك هى المدركة.

أما الشبح الخارج فغير مدرك ،ومنهم من زعم أن الشبح الخارج هو المدرك والصورة المنطبعة شرط فى إدراكه.

وقد علمت أن الأشعرية يردون الإبصار إلى مجرد خلق إدراك فى العين السليمة، وجميع ما ذكر إن كان شرطًا فهو شرط فى العادة، واحتجوا على إبطال اشتراط الأشعة الشعاع عقلاً: بأنه لو كان شرطًا لما أدرك المرئى المقابل عند هبوب الرياح لتشويش الشعاع وتفريعه، وبأنا إذا فتحنا أجفاننا أدركنا نصف كرة العالم مع العلم بأنه لم يخرج من العين من أجزاء الشعاع ما ينبسط على جميع ذلك، فإن الشعاع ليس بعرض لامتناع انتقاله، وإنما هو أجزاء لطيفة وحققوا ذلك بأن الإدراك معنى واحد فلا يقوم إلا بالجوهرالفرد، ويبطل أن يكون مشروطًا بشرط لا يقوم لمحله، فإن الشرط لابد أن يكون فى محل الشرط وإلا لجاز أن يقوم للحياة لمحل والعلم بغيره، وإذا صح قيامه بالجوهر الفرد امتنع أن تنفصل منه

(*) لوحة ٥٢ / ٢ من المخطوط.

الأجزاء الكبيرة وبذلك يبطل إذًا قول من رده إلى انطباع الصورة فإن الصورة مركبة ولا(*) تنطبع فى المهد.

قوله :ويدل على وجوب الرؤية أنها ستكون وعدًا من اللَّه تعالى صدقًا وقولاً حقًا قوله تعالى: ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)** ﴾

[القيامة: ٢٢، ٢٣]

والنظر إذا عدى بحرف إلى اقتضى الرؤية نصًا لايحتمل غير ذلك يريد أنه يراد منه المقابلة إذا عدى بنفسه، ويراد به التأمل إذا عدى بفى، ويراد به الرحمة إذا عدى باللام، وبالجملة فالنصوص الدالة على وقوع الرؤية كثيرة منها ذكر قوله تعالى فى صفة المجرمين: ﴿ **كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ (١٥)** ﴾ [المطففين: ١٥]، فإن المؤمنين لو كانوا كذلك لما تحقق الوعيد، وقوله تعالى: ﴿ **لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ** ﴾ [يونس: ٢٦].

وقال أبو بكر وحذيفة وأبو موسى الأشعرى- رضى اللَّه عنهم- الزيادة النظر إلى وجهه الكريم، ومنها قوله عليه السلام: [(١)] «**ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته**» والتشبيه للرؤية لا للمرئى يعنى أن من شاهد القمر لا يشك فى أنه رأه له كذلك من رأى يوم القيامة ومعنى لا تضامون أى لا يلحقكم مشقة فى رؤيته كما يلحق المشقة فى رؤية الخفى، وروى بفتح التاء وتشديد الميم وهو دليل على نفى الجهة عنه، ولم يزل السلف قبل ظهور البدع يرغبون إلى اللَّه تعالى فى رؤية وجهه الكريم وإذا تضافرت ظواهر الكتاب

(*) لوحة ٥٣/ ١ من المخطوط.

(١) قوله عليه السلام: «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته»، النسائى (ج٤/ ٤١٩)، أحمد (ج٢/ ٥٣٣)، عمدة القارى (ج٢٧/ ٨٧).

والسنة وقـول سلف(*) الأمة على إضافة الرؤية إليه سبحانه زال احتمال من يحمل ذلك فى الآية على حذف مضاف ويقول المراد منها إلى نعم ربها ناظرة .

قـوله: فإن عارضوا بقوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام : ١٠٣] فمن أصحابنا من قال الرب يرى ولا يدرك لأن الإدراك ينبئ عن الإحاطة ودرك الغاية والنهاية ، يعنى : أنه لا مانع أن يرى بالبصر من غير إحاطة كما يعلم بالقلوب من غير إحاطة ، ومنهم من جمع بين الآيتين بتخصيص الأبصار ، فإن آية وقوع الرؤية مقيدة بدرك الآخرة . وهذه مطلقة فيحتمل على عدم الإدراك فى دار الدنيا .

قـوله: فإن عارضوا بقوله تعالى فى جواب موسى عليه السلام «لن ترانى» وزعموا أن (لن) يقتضى النفى على التأبيد ، قلنا : الآية من أوضح الأدلة على جواز الرؤية فإنها لو كانت مستحيلة لكان معتقد جواز الروية ضالاً وكافرًا ، وكيف يعتقد مالا يجوز على اللَّه تعالى من اصطفاه لنبوته واختاره لرسالته وشرفه بتكليمه وخصه بكرامته وجعله أفضل أهل زمانه وأيده ببرهانه .

وكيف يجوز للأنبياء- صلوات اللَّه عليهم وسلامه- الريب فى أمر يتعلق بعلم الغيب؟ فيجب حمل الآية على أن ما اعتقد موسى- عليه السلام- جوازه جايز لكن ظن أن ما اعتقد جوازه فيرجع النفى إلى الإنجاز وما سأل موسى- عليه السلام- ربه فى الحال فيصرف النفى(**) إليه . والجواب يدل على قضية الخطاب قد تقدم أن الآية حجة على الجواز وتقدم اعتراض المعتزلة عليها ، والجواب عنه : فإن قالوا : نحن إنما نورد ذلك لمعارضة ما زعمتم دلالته على الوقوع والآية تنفى ذلك .

(*) لوحة ٥٣ / ٢ من المخطوط .

(**) لوحة ٥٤ / ١ من المخطوط .

فالجواب: ما أشار إليه أجزاء من المعتزلة إن كان فى عدم تمنى اليهود الموت ولن يتمنوه أبدًا بما قدمت أيديهم وهم يتمنونه فى النار، ولو سلم إشعارها بالتأبيد فهو بحسب ما سأله الحكيم، وهو إنما سأل فى الدنيا فلا ينفى ذلك وقوع الرؤية فى الدار الآخرة.

* * *

فصل: قوله: الرب سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات

ولا خالق سواه ولا مبدع غيره، وكل حادث فإنه تعالى محدثه، وقالت المعتزلة: المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرهم وخالقوها، والرب تعالى غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد، والدليل على تفرد الرب سبحانه وتعالى بالخلق قوله تعالى: ﴿**أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ**﴾ [النحل: ١٧].

فتمدح تعالى بالخلق وأثنى على نفسه ولو شاركه غيره لبطلت، فأيده التمدح فبان أنه تعالى خالق كل شيء، ثم الأفعال دالة على علم فاعلها، والأفعال الصادرة عن العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها .

قد تقدم فى فصل إثبات الوحدانية أن اللَّه تعالى منفرد بالخلق والتدبير، والرد على الثنوية والطبائعيين والمنجمين، ووضح بإثبات أنه تعالى فاعل بالاختيار(*) إبطال ما صارت إليه الفلاسفة من الإيجاب الذاتى وإثبات الوسائط ولم يبق سوى دعوى المعتزلة أن المحدثين مخترعون لأفعالهم مستندون إليها بها، وأن العبد يوقع على خلاف ما يريد اللَّه منه إيقاعه، فإن اللَّه تعالى يريد من العباد الإيمان والطاعات، والعباد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم، وأن ما كلف اللَّه به العباد غير مقدور له على زعمهم. والمقصود من هذا الفصل إبطال ذلك وقد تمسك الأصحاب بالمنقول والمعقول أما المنقول كقوله تعالى: ﴿**أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ**﴾ [النحل: ١٧].

(*) لوحة ٥٤ / ٢ من المخطوط.

تمدح بالخلق فلو شاركه غيره فى الخلق لما تم التمدح له وقال على وجه الإنكار ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر : ٣].

وقال فى عُلَى نفسه : ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [الأعراف : ٥٤] إلى غير ذلك، وأما المعقول فهو أن العبد لو كان خالقًا لفعله لكان محيطًا بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد إلى إيجاد الفعل مع الجهل به.

وقد فرض الشيخ أبو الحسن الدليل عليهم فى أفعال الساهى والغافل فإنها عنده محض فعله مع سهوه وغفلته، ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأحكام على علم الفاعل، فإن قالوا هذا الدليل لا يدل على امتناع الفعل من العبد، وغايته لو سلم لكم أن يدل على أنه ليس فاعلاً له وأنتم تدعون الامتناع، فلو قدر أن صادقًا أنبأ شخصًا بتفاصيل فعله للزم على موجب قولكم أن يصح(*) كونه خالقًا. قلنا الغرض من هذا الدليل إبطال ما صرتم إليه من أن الواقع من العبد محض فعله، وأنتم لا تقولون به، وإذا حاولنا الدليل على امتناع إحداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم قدرة اللَّه تعالى وإرادته وعلمه، فإن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة، فإن الفعل الممكن إنما افتقر إلى القادر من حيث إمكانه وحدوثه، فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات للزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز وذلك نقص والنقص مستحيل عليه، ولاقتضى تخصصها تخصصًا، وتعلق المخصص بذات واجب الوجود وصفاته محال، وإذا ثبت عموم صفاته فلو أراد اللَّه تعالى إيجاد حادث وأراد العبد خلافه، ونقل مراد العبد دون مراد اللَّه سبحانه وتعالى لزم المحال المفروض من إثبات إلهين، ولا ينجيهم قولهم : إن اللَّه قادر على إلجاء العبد لما يريده وأحد الإلهين لا يقدر على إلجاء الآخر لما يريده، لما يقدم بيانه من أن الذى يقدر اللَّه

(*) لوحة ٥٥ / ١ من المخطوط.

على إلجائهم إليه إيمانهم مضطرون إليه، والذى كلفهم به وأقدرهم عليه إيمان اختيارى فما يقدرون عليه غير ما يلجيهم إليه، وقد تمسكوا فى نصرة مذهبهم بنسبة عقلية وسمعية، أما العقلية فقالوا: وقوع الأفعال من العبد على وفق قصده ودواعيه إقدامًا وإحجامًا دليل على أنه موجدها ومخترعها وكذلك وجود الإحساس(*).

فالتمكن من بعض الأفعال دون بعض كالقدرة على التحرك إلى يمينه ويساره وخلفه وأمامه دون التحليق فى الهواء، دليل على تحقق قدرته بالنسبة إلى بعض الأفعال، وقالوا: إذا لم يكن للعبد فعل بطلت قاعدة التحسين والتقبيح والتكليف وكانت التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وتكليف بالمحال، إذ حاصلها أفعالها من لا فعل له وأفعل ما أنا فاعله، وعلى هذا يحسن من اللّه تعالى ولا من العقلاء مدح ولاذم ولا ثواب ولا عقاب، وذلك انسلاخ عن مقتضى العقل والعرف والشرع، وأما السمعية فلقوله تعالى: ﴿**وَلا تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ** ﴿٥٤﴾﴾ [يس: ٥٤]، ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَن يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ** ﴿٤﴾﴾ [العنكبوت: ٤]، إلى غير ذلك من آى لا تحصى كثرة.

وأجاب الأصحاب عن هذه الكلمات بأن الاستدلال على أن العبد فاعل بوقوع الفعل على وفق قصده وداعيته باطل طردًا وعكسًا، أما طرد فلوقوع كثير من الأفعال على وفق القصد والداعية مع الاتفاق على أنها محض فعل اللّه تعالى لخروج الأرواح من الأشباح عند القصد بملابسة جرح أو حرف إلى غير ذلك، وبحصول الشبع عند الأكل والرى عند الشرب والفهم عند التفهيم وخلق الألوان(**) والروائح عند تقريب بعض الأجسام من بعض، وأمَّا ممكنًا فلما

(*) لوحة ٥٥ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ٥٦ / ١ من المخطوط.

سلمتموه من وقوع الأفعال اليسيرة مع عدم القصد والداعى من الغافل والساهى، وأما ما يجده العبد من تيسير بعض الأفعال دون بعض فهو راجع إلى سلامة البنية أو خلق الكسب على بعض الأفعال.

فإنا وإن قلنا: إن الأفعال كلها منسوبة إلى اللَّه تعالى خلقًا واختراعًا فلا يذكر أن بعضها مكسوب، وسنبين الفرق بين الكسب والاختراع فى الفصل الذى يليه- إن شاء اللَّه تعالى- وعلى إثبات الكسب يخرج القضاء بحسن الأفعال وقبحها وحسن المدح والذم والثواب والعقاب، وأما ما ألزموه من التكليف بالمحال فقالوا: قد علمتم من خصومكم تجويز ذلك وليس مما يدعى بطلانه بالضرورة، وأنتم مطالبون بالاستدلال على امتناعه وأقرب ما يدل على جوازه أن اللَّه تعالى كلف الكفار بالإيمان بالإجماع وقد علم من بعضهم عدم الإيمان وأجز بذلك وخلق لهم داعى الكفر ومع ذلك فممتنع وقوع الإيمان منهم، إذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلاً ولزم الخلف واجتماع الضدين، ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره، وأما تشعيثكم بقولكم: إن حاصل ما صرتم إليه أفعل يا من لا فعل له فهو لازم لكم- أيضًا- على أصولكم، فإن المحسن للتكليف عندكم، والمقصود منه استصلاح العبيد فى سيرتهم وسرائرهم(*).

فمن علم اللَّه تعالى أنه إذا كلفه لا ينصلح ولا يزيده ذلك إلا عتوًا واستكبارًا، فكأنه قال ألحق بك هذا الفعل لصلاحك به مع علمى أنك لا تنصلح وجوابكم عن ذلك جواب لنا، وقد ألزمهم الأصحاب إلزامين مفحمين أحدهما أنكم إذا قلتم تشبيه المعدوم، وأن الأشياء ثابتة فى العدم على حقائقها غيبة المؤثر فى ذلك، وأن الموثر إنما يؤثر فى إعطائها حالة الوجود لا غير، ومعقول الوجود عندكم فى جميع الأشياء معقول واحد والتكليف لم يتوجه وجد أو لم يوجد،

(*) لوحة ٥٦ / ٢ من المخطوط.

وإنما يتوجه بخصوصيات الأفعال كقوله : اعبد اللَّه ولا تشرك به شيئًا وَصَلِّ ولا تَغَضْبْ، وإذا كانت هذه الخصوصيات هى مناط النفع والضرر والمدح والذم، والتحسين والتقبيح ومتعلق الثواب والعقاب، فتكليف المحال إلزام على أصولكم فإن الأفعال من هذا الوجه ليست مقدورة البتة لقادر لا قديم ولا حادث، والذى يقدر عليه هو محض الوجود، وهى قضيةٌ واحدة فى الحسَن والقبيح لا تختلف فعاد الإلزام عليكم.

الإلزام الثانى: أنه إذا تحدث جهةُ التأثير وهى محض إعطاء الممكن الوجود، وهو لا يختلف فى الوجودات وجب أن يقولوا بعموم قدرة العبد، وأن تكون صالحة لإيجاد كل موجود من الجواهر وسائر الأعراض والنشأة والإعادة، وخلق السموات والأرض.

* * *

فصل: قوله: العبد غير مجبر على أفعاله بل(*) هو قادر عليها مكتسب فعلها

والدليل أن العاقل يفرق بين أن تتحرك يده ضرورة وبين أن يحركها قصد أو معنى كونه مكتسبًا أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيقاعه الفعل أى المقدرو، وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مرادًا وبين ما يقع غير مراد، وإن كانت الإرادة لا تؤثر فى المراد. اعلم أن العقلاء قد اختلفوا فى هذه المسألة على أقوال فذهب بعضهم إلى أن العبد لا قدرة له البتة وهم الجبرية وردَّوا ما يجده المؤمن تيسيربعض الأفعال عليه دون بعض إلى سلامة البنية وعدم الآفة، وهذا محال إنما أشار إليه الإمام من أن الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وغيره وبين أن يدخل الدار باختياره أو يحرك يده أو يُسحب، والتفرقة لا يرجع إلى ذات المتحرك فإنها فى حال دخوله بنفسه وحال سبحه لا تختلف، وكذلك تحريك الغير ليده السليمة فتعين أن ترجع التفرقة إلى أمر زائد وذلك الزائد، يمتنع رده إلى السلامة ونفى الآفة، فإنه مدرك بالحس، والعدم لا يحس، ويدرك بالضرورة أن لذلك المعنى نسبة إلى الحركة ليست مقارنة للحركة كمقارنة لون اليد للحركة، ثم اختلف المثبتون لهذا المعنى الذى سموه قدرة فزعم الشيخ أبو الحسن أنها تتعلق ولا تؤثر فإن الفعل(**) عنده واقع لمحض قدرة اللَّه تعالى ولا يتصوَّر وقوع مقدوره بين قادرين، قالت التفرقة عنده بين الحركتين إلى أن أحداهما واقعة على وفق قصده واختياره، والأخرى غير واقعة كذلك إلى اعتقاد بعض

(*) لوحة ٥٧ / ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٥٧ / ٢ من المخطوط.

الأفعال عادة فسمى أحد القسمين مقدوراً وهو متعلق التكليف، والثانى غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه، وورد النقل عنه فى وقوعه ومنهم من زعم أنها تؤثر واختلفوا فى جهة التأثير، فزعم القاضى ابن الباقلانى أنها تؤثر فى أخص وصف الفعل، فإن الحركة من حيث كونها حركة تنقسم إلى صلاة وغصب وسرقة وغير ذلك، وهذه الوجوه منسوبة للعبد كسبًا، وأصل الفعل منسوب إلى اللَّه تعالى إيجادًا وإبداعًا.

قال: ولهذا يندفع ما تُشَعث به المعتزلة من تَعَذّر وورود الخطاب بالتكاليف وحُسن المدح والذم والثواب والعقاب فإن جميع ذلك يترتب على خصوص هذه الأفعال، وهى مكسوبة للعبد ثم عين أن أخص وصف الفعل حال نفسه، واختار الشهرستانى هذا المذهب وقدره على زعمه أحسن تقدير وإلى مثل ذلك ذهب الأسفراينى إلا أنه ينفى الأحوال، ويقول إنه أخص وصف الشىء وجه واعتبار فى العقل، وضعَّف هذان المذهبان بأن ذلك الأخص المفروض، إما أن يكون ممكنًا فى نفسه(*) يصح تعلق القدرة به أو لا، فإن كان ممكنًا وجب إسناده إلى عموم قدرة البارى تعالى، وإلا لزمه التخصيص فى صفاته، وهو الذى فرَّ منه وإن يكن ممكنًا فلا يصح نسبته إلى قدرة حادثة ولا قديمة

وأكد الإبطال على أبى إسحق بأن الوجه والاعتبار، إنما هو فى مجرد العقل، فكيف يصح القصد إلى أن نحصل فى الخارج ما لا وجود له إلا فى الذهن؟

وزعمت المعتزلة: أن قدرة العبد تستقل بالتأثير، وأنه يتمكن من إيقاع الفعل على خلاف ما يريده اللَّه تعالى، وأن كل ما كلف اللَّه تعالى به العبد غير مقدور

(*) لوحة ٥٨ / ١ من المخطوط.

له وقد تقدم إبطاله وصار الإمام فى آخر عمره إلى أن القدرة الحادثة تؤثر فى أصل إيجاد الفعل، كما ذهبت إليه المعتزلة، إلا أنه قال: إن العبد إنما يوقع ما يوقعه على أقدار قدرها اللَّه وقال: إن هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب، فإن القدرة إذا لم تؤثر من وجه البتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل ما بثواب ولا عقاب كما ألزمته لأبى الحسن ففى إثبات ذلك ما يدرأ هذا.

وحيث قال إن العبد لا يوقع إلا ما قدر اللَّه له وما شاء أن يوقعه لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الإجماع، وهو أن ما شاء اللَّه كان وما لم يشأ لم يكن، ولا المحذور واللازم من تقدير إلهين وما ذكره لا ينجيه من الجبر، فإن العبد إذا كان لا يوقع إلا ما خصَّصه اللَّه له وقدر(*) إيقاعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك، وإذا أراد اللَّه ذلك فلا يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له، والحق أن الإنسان كما يجد من نفسه ما ينافى بعض الأفعال زائداً على سلامة البنية يجد من نفسه ما لا يستقل دون إعانة اللَّه تعالى.

كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، وقال: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لاَّ تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧]، والفرق بين المخترع والمكتسب كما عبر عنه الأسفرايني: أن المكتسب فعل فاعل بمعين، والاختراع فعل فاعل بلا معين فلا جبر ولا استقلال، والأشجار الموصوفة بالحركة محركة لا غير، واللَّه تعالى مُحرك لا غير، والعبد فى بعض أفعاله محرَّك فهو محرك بتحريك اللَّه إياه فمن نظر إلى أول الأمر اعتقد محض الجبر ومن نظر آخره وغفل عن الحالة الوسطى اعتقد محض الاستقلال ومن نظر إلى المجموع تحقق له معنى الاختراع والكسب معًا «لا حول ولا قوة إلا باللَّه».

(*) لوحة ٥٨ / ٢ من المخطوط.

وقد صرح الغزالى[١] فى بعض كتبه بهذا المعنى، وقال العبد مجبور على أن يختار وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [التكوير: ٢٨] أثبت للعبد مشيئة ثم قال: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [التكوير: ٢٩] ويتفرع على مسألة خلق الأفعال مسألة، وهو إبطال التولد، ولما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لفعله[*] ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة لا تؤثر مباشرة إلا فى محلها، وقد نُسب إلى العبد فقال خارجة عن محل قدرته كالخرق والحرق والقطع وغير ذلك، وترتب عليها المدح والذم والثواب والعقاب والغرامات قالوا: هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولداً كحركة الخاتم عند تحريك الإصبع، فالسبب والمسبب مقدوران معًا للعبد عندهم، إلا أن أحدهما مباشر والآخر بالتوسط ثم عدوا المولدات أربعة أنواع المتفق عليها منها المولود المولد للأم، والنظر المولد للعلم، والتقريب على وجه خصوص لتقريب الشمع من النار واختلفوا فى الرابع وهو الموجب لهوى هل هو الاعتماد والحركة.

وزعم أبو هاشم[٢] أن الموجب هو الاعتماد، وزعم الجبائى أن الموجب هو الحركة وهذا المذهب هو غير مذهب أرباب الطبائع.

---

(١) الغزالى: هو: حجة الإسلام وزين الدين ومجدد القرن الخامس الهجرى وكنيته: أبو حامد الغزالى، واسمه: محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى. اسم العائلة: الغزالى وقيل الغزالى تشديد الزاى نسبة لعمل ابنه غزالاً للصوف على طريق أهل بلده. ومشهور: بـ الغزالى.
مولده: بالطابران من قرى الطوس بإقليم خراسان عام ٤٥٠هـ موافق ١٠٤٨م، وفاته: أيضًا بالطابران: طوس بالقرب من مدينة مشهد فى شمال شرق جمهورية إيران الإسلامية عام ٥٠٥هـ موافق ١١١١م.

(*) لوحة ٥٩ / ١ من المخطوط.

(٢) أبو هاشم: سبق التعرف به.

فإن السبب عندهم يوجب أثرهم إلا أن يمنعه مانع، والمعتزلة تزعم أن السبب المولد يقتضى أثره إلا أن يمنع منه مانع ولم يعطوا حكم العلة العقلية، فإنه لا يصح تأخر مقتضاها، وإذا ثبت أن اللَّه تعالى خالق كل شيء بطل التولد، فإنهم إنما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة.

أما قادرية القديم فنسبتها إلى جميع ما تحصل بها نسبة واحدة لأنه تعالى لا يفعل إلا خارج ذاته، ونقل فى الشامل الاتفاق(*) من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش فى دعوى الإجماع منهم مع قول النظام إن من المولدات ما يضاف إلى اللَّه تعالى، لا على أنها فعله، لكنه خلق سببها، وهى تقتضى لذاته أثرها.

وقال حفص الفرد إنما يقع مباينًا لمحل بالقدرة على قدر اختيار المتسبب فهو فعل الفاعل السبب كالقطع والفصل وما لا يقف على قدر إختياره كالهواى عند الدفع للحجر فليس من فعله، واختلفوا فى وقت تعلق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم أنه لا يزال مقدورًا إلى وقوع سببه، فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه، ومنهم من قال: إنما ينقطع أثر القدرة عنه إذا وقع.

وأما وجوب سببه: فلا يمنع كونه مقدورًا، واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لا يقع مولده، وذهب العامة إلى أن الحوادث التى حكموا بأنها مولدة حادثة ولا فاعل لها البتة، وهذا يقدح فى دلالة وجود الصانع واتفقوا على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة إلا بالنظر، فإنه يولد العلم فى الذات ومما تمسك به الأشعرى فى إبطال التولدات قالوا: هذه الأفعال المحكوم عليها بأنها مولدة لا تخلو إما أن تكون مقدورة لفاعل السبب أو غير مقدورة والقسمان

(*) لوحة ٥٩ / ٢ من المخطوط.

باطلان. فالقول بالتولد باطل، أما الحصر فضرورى، وأما إبطال أنها مقدورة لفاعل السبب فلأن الأثر(*) عندهم واجب عند وجود سببه، فلو كان مقدوراً للزم وقوع أثر من مؤثرين وأنه محال، وأما إنها كانت غير مقدورة له، فإما أن يكون لها فاعل غيره أولا:

الأول: تسليم للمسألة وهو اللّه تعالى.

والثانى: يقدح فى احتياج الصنع إلى الصانع.

* * *

(*) لوحة ٦٠ / ١ من المخطوط.

فصل : قوله : لا يجب على اللَّه تعالى شىء

وما أنعم به فهو فضل وما عاقب به فهو عدل، ويجب على العبد ما يوجبه اللَّه تعالى، ولا يستفاد لمجرد العقول وجوب شىء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاةٌ من قضية الشرع وموجب السمع.

والدليل: على أنه لا يجب على اللَّه تعالى شىء أن حقيقة ما يستوجب اللوم بتركه والرب متعال عن التعرض لذلك، والذى يوضح ذلك أن طاعات المكلفين تجب عند المعتزلة شكرًا اللَّه تعالى على ما أولى من الآلاء، وإذا كانت عوض النعم فيستحيل أن يستحق مؤدى الواجب ثوابًا، ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضًا لجاز أن يستحق الرب على الثواب شكرًا. اعلم أن هذا الفصل مشتمل على مسألتين:

أحدهما: إبطال الوجوب على اللَّه تعالى.

والثانية: حصر مدارك الوجوب على العباد فى مسالك الشرع المنقول دون قضايا العقول خلافًا للمعتزلة فى المسألتين معًا، ولم يحتج ها هنا على المسألة الثانية، والمسألتان معًا من فروع التحسين والتقبيح العقلى، وإذا أبطلناه لم(*) يبق للإيجاب العقلى أصل للوجوب عادة الأصحاب بالبحث فى هذه المسائل على وجه التنزل وإلزام مناقضات للخصوم، وقد اختلف البغداديون والبصريون بعد اتفاقهم على أصل الوجوب على اللَّه تعالى، فزعم البغداديون أنه يجب على اللَّه تعالى غاية الأصلح لعباده فى دينهم ودنياهم، فلا يجوز فى حكمه بأى وجه من وجوه الصلاح فى العاجل والآجل وما يفعله، قالوا: بناء على هذا الأصل أن

(*) لوحة ٦٠ / ٢ من المخطوط.

ابتداء الخلق واجب، ومن علم من خلقه أن يكلف فيجب عليه اكتمال عقله وإزاحة عللَّه وخلق الألطاف له، ثم قالوا: إن كل ما ينال العبد من الأمور الضرورية والآلام فهو الأصلح له، وإذا ارتكب معصية فهو الذى اختار لنفسه الفساد، ويجب على اللَّه تعالى معاقبته إن لم يتب، ولم يكن من الصغائر، قالوا وهو الأصلح فى حق الفاسق، قالوا: وقد ورد الوعيد به، وعدم وقوعه خلف وقد أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو أن اللَّه تعالى جواد، وأن الواقع فى الوجود هو أقصى الإمكان، ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادًا، وقد ألزمت المعتزلة أن البارى- سبحانه وتعالى- لا يكون له اختيار فى ترك فعل البتة لوجوب ابتداء الخلق، ووجوب اختصاصه بالوقت المعين، ووجوب فعل الأصلح ووجوب الثواب والعقاب عليه، ولما استبعد البصريون منهم ذلك، قالوا لا يجب أصل الخلق ولكن(*) متى أراد اللَّه تعالى بتكليف عبد فيجب عليه اكتمال عقله وإزاحة عللَّه وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب. والوجه: أن يبطل مسألتى التحسين والتقبيح التى بنوا عليها هذه الأهواء ثم نعود إلى ذكر ما التزمه الأصحاب من المناقضات فى هاتين المسألتين.

اعلم أن الحسن والقبيح يطلقان باعتبارات ثلاثة:

الأول: الحسن هو الملائم للغرض والقبح هو المنافر للغرض، والملائمة والمنافرة يرجعان إلى ميل النفس والطبع ونفرتهما، وهما بهذا الاعتبار أمران عرفيان يختلفان باختلاف الأشخاص والأحوال، وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه.

الثانى: أن الحسن كل صفة كمال كالعلم فإنه حسن بنوعه، وكالجهل فإنه قبيح بنوعه وهذا عقلى لا نزاع فيه.

(*) لوحة ٦١ / ١ من المخطوط.

الثــالث : الحسن ما يتوقع فاعله الثناء من اللّه تعالى والثواب ويتوقع اللوم والعقاب على تركه فى الدنيا والآخرة والقبيح وهذا محل التنازع ، والأشعرية تقول إن ذلك يرجع إلى وقوع جائز عينى ، ووقوع الجائزات العينية لا يهتدى إليه إلا بأنباء الصادق عادة .

والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول : إن البارى حكيم وأن الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى إلا على وفق الحكمة والبارى لا يتضرر ولا ينتفع ، فتعين حصر الصلاح فيما يرجع جلب نفع العبيد أو دفع ضرر عنهم .

قالوا : وإذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راجحة ، فالحكيم لابد أن ترجح تركه(*) على فعله ، وإن استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فموجب ذلك التخيير ، فإذا وقفنا بعقولنا على شيء من ذلك إما بضرورة أو نظر حكمنا به ، وإن وقفت العقول على إدراك شيء من ذلك تلقيناه من الشارع ، فالشرع مخبر عن حال المحل ، كالحكيم الذى يخبر أن هذا بارد وحار لأنه يثبت حكمًا فى المحل ، وعلى هذا الأصل عليهم القول بالتقبيح ثم قسموا الأفعال إلى ثلاثة أقسام منها :

ما يُدرك حسنه وصحته بالضرورة كحُسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار .

ومنهــا : ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحُسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع .

ومنهــا : ما لا يستقل العقل فإدراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع به لحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال .

وقد تمسك الأصحاب بالرد عليهم بالمناقضة العرفية والمناقضة المذهبية والمناقضة العقلية .

(*) لوحة ٦١ / ٢ من المخطوط .

فأما العرفية فقالوا: ادعيتهم إدراك حسن بعض الأفعال وقبحها بضرورة العقل، وحكم الضرورى أن لا يختلف فيه العقلاء عادة وعرفًا ونحن نخالفكم ولا يمكن حمل ذلك عليه فإن العادة تحيل مثل ذلك من الخلق الكثير والجم الغفير مع توالى العصور ومر الدهور، قالوا: إنا لم نخالفكم فى شىء البتة فإنا نُحسن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تقبحونه، وإنما الخلاف فى المدرك فنحن نقول إنه من العقل(*) وأنتم تقولون إنه من الشرع، ولا يبعد الاختلاف فى المدرك بعد الإتفاق على أصل العلم، كاختلافكم مع الكعبى فى أن خبر التواتر يفيد العلم ضرورة أو النظر فيما أجاز الأصحاب لوجهين:

أحدهما: إنا لم نتفق قط فى صورة إلا فى اللفظ والحسن منا ومنكم نقول بالاشتراك اللفظى، فنحن نقول إنه يرجع إلى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة، كما لا يكتسب المعلوم من العلم صفة، وأنتم تزعمون أنه صفة فى المحل نفسه أو تابعه عند الجمهور منكم ونحن ننفى القسمين معًا.

الثانى: إنا لا نسلم بالكلية فإنه يحسن عندنا من اللّه تعالى إيلام البرايا من غير جرم سابق ولا التزام عوض بحق، وأنتم لا تقضون بحسنه من اللّه تعالى إلا بأحد الأمرين، فلم يتفق فى كل صورة.

وأما المناقضة المذهبية: فقالوا: ادعيتم أن الألم قبح وإنه لحسن النفع والراجح ومن صورة ذلك أن يكون فيه نجاة، فقال أبو هاشم: التزم التسوية بين الصورتين وأحكم أن الكذب يحسن فى مثل هذه الصورة فقيل له، إذا قلت أن من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصله أن كل حُسن يصح من اللّه تعالى فعله والمتكلم على من فعل الكلام لا من قام الكلام فجَّوز بأن يخلق اللّه تعالى كذبًا نافعًا ويتصف به متبلد ولم يحر جوابًا.

(*) لوحة ٦٢ / ١ من المخطوط.

وأما المناقضة العقلية هو فى الفعل فإنهما متساويان فى الصورة والصفة بدليل الفاعل عن المسند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيتم تقبيحه(*) ابتداء وحسنه وحكم المثلين لا يفترقان فى صفات النفس وما لا يلازم النفس والمعتزلة شبيه الأولى قالوا إن العقلاء مجمعون على تحسين الصدق النافع وتقبيح الكذب الضار، والظلم الذى لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وإنقاذ الهلكى والغرقى قالوا: وقد اعترف بجميع ذلك من ينفى الشرائع من البراهمة.

فدل على أن ذلك من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع إلى الملائمة والمنافرة ونحن نسلمه، ومحل التنازع غير ذلك، وهو أنه إذا فعل شيئًا من ذلك أثيب عليه فى الآخره أو يعاقب على تركه، ومجرد العقل لا يهتدى لذلك.

وأمَّا قولكم: إن البراهمة حسنت بعقولها. قلنا: جهلوا كجهلكم كما أنهم قبحوا فعل البهائم مطلقًا وأنتم تحسنونه بدليل سابقة أو التزام عوض لاحق.

الشبهة الثانية قالوا: من له غرض يناله إن صدق أو كذب فإنه يختار الصدق على الكذب ما ذاك إلا حسنه عقلاً، قلنا: موجبه اعتقاد الشرائع.

قالوا: نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك، قلنا: الاعتقاد موجب مذهبكم قالوا نفرضه فيمن نشأ فى جزيرة ولم يتصل بشرع، ولا خالط غيره من أرباب المذاهب.

قلنا: إذا بلغتم فى الغرض إلى هذه الصورة، فحينئذ يمنع ترجيح الصدق.

فى الشبهة الثانية قالوا: لو حسن من اللّه تعالى كل شىء لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز(**) عن النبىِّ.

(*) لوحة ٦٢ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ٦٣ / ١ من المخطوط.

قلنا: من صار من أصحابنا إلى أن دلالة المعجزة عقلية، فإنه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب، لأن الدلالة العقلية لنفسها فلو وجدت غير دالة لانقلب الدليل شبهةً والعلم جهلاً وقلب الأجناس محال، ومن صار إلى أن دلالتها عادية جوز صدورها على يد الكاذب، قال: والجواز العقلى لا يمنع القطع؛ والدلالة بناء على استمرار العادة كما إنا نقطع بأن كل إنسان نشاهده مخلوق من أبوين وإن جوزنا خلقة، من غير تردد فى أطوار الخلقه، وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم.

الشبهة الرابعة: قالوا: لو لم يكن الكذب قبيحًا لعينه لجاز أن خلق اللَّه كذبًا واتصف به، قلنا: هذا لازم أصلكم فإنكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام، ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام، وكلام اللَّه تعالى أزلى متصف بالصدق، ومستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص عدنا إلى إبطال الإيجاب العقلى، وقد استدل الإمام على إبطال الإيجاب على اللَّه تعالى بأنه غير معقول بالنسبة إليه، فإنه لا يعقل إلا أن يكون تاركه معلومًا.

ولا يتحقق ذلك بالنسبة إلى اللَّه تعالى، وبأن يوجبوا على اللَّه تعالى من إثابة العبد على الطاعة، والطاعات الصادرة منه شكر لنعمته السابقة، وَمَنْ إذا ما وجب عليه لم يستحق عوضًا فلا تحقق لوجوبه، وكذلك يلزمهم أيضًا إذا وجبوا على البارى تعالى أصل الخلق وكمال(*) العقل وإزاحة العلل، وإذا كان ذلك واجبًا على اللَّه تعالى فكيف يجب الشكر على العبد، ومما لزم البغداديون فى إيجابهم الأصلح على اللَّه تعالى أنهم إذا لم يوجبوا ذلك فى الشاهد على الإنسان بالنسبة إلى نفسه أولى من غيره، فكيف يوجبونه على اللَّه تعالى ومستندهم فى الإيجاب غائبًا القياس على الإيجاب شاهدًا، فإن قالوا: إنما لم يجب فى الشاهد لأنه لو وجب لكان العبد فى إلجائه مكدودًا.

(*) لوحة ٦٣ / ٢ من المخطوط.

قلنا: إن كان ذلك مانعًا من الوجوب فليكن مانعًا من أصل التكليف، ثم إذا كان ما يترتب على تحمل المشقة يربو عليه، فالعقلاء يعدون مثل ذلك مانعًا من الوجوب، ومما ألزموه وجوب سائر المندوبات؛ لأنها إنما طلبت لترجح مصلحتها فإن قالوا: علم اللَّه تعالى أنه لو أوجبها عليهم لما امتثلوا.

قلنا: يلزمكم فيمن علم اللَّه من الكافر إنه لا يؤمن إلا تكلفه بالإيمان وقد ألزمهم الأصحاب من أماته اللَّه صغيرًا وفيه حرمانه مما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل، فإن قالوا: علم اللَّه منه أنه لو بلغ وكلفه لما آمن، قلنا: فيلزمكم أن يميت اللَّه تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعلمه أنهم لا يؤمنون، فهو أصلح لهم من إبقائهم وتكليفهم وتخليدهم فى النار.

وأما المسألة الثانية: وهو حصر الوجوب على العبيد فى مسالك الشرع، فقد فرض الأصحاب الكلام فيها فى مسألة وجوب شكر المنعم بالعقل.

فقالوا: لو وجب شكر المنعم بالعقل(*) فلا يخلو إما أن يجب لفائدة أو لا فائدة والقسمان محال- فالقول بالوجوب محال إما إيجابه لا لفائدة فعبث وترجيح لأحد طرفى الممكن بلا مرجح، وأما إيجابه لفائدة فتلك الفائدة إما أن ترجع إلى المشكور أو إلى الشكر ولا يصح عودها إلى المشكور فإنه لا يتضرر ولا ينتفع وبالشهوات والأجل وكما يتوقع الثواب على الشكر فقد يتوقع العقاب عليه بأن يقال له: أنت ومنافعك لى فكيف تصرفت فى ملكى بغير إذنى؟

وأن الشكر الذى أتى به لا يليق بجلاله، ثم كلما يقدر من الثواب، فاللَّه تعالى قادر على إيصاله بغير واسطة شكره، وإذا كان ذلك ممكنًا، فالعقل لا يوجب الواسطة، فإن قالوا ما ألزمتمونا فى مسالك العقول يلزمكم فى الشرع

(*) لوحة ٦٤/ ١ من المخطوط.

المنقول، فإنا نقول لو وجب فى الشرع: فإما أن يجب لفائدة أو لا لفائدة والتقسيم إلى آخره.

قلنا: إما على أصولنا فنحن لا نوقف الإيجاب على فائدة ترجع إلينا بل اللّه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون ولا يوقف الأفعال على الأغراض، ولا نقول: إن اللّه تعالى يفعل لداع يدعوه ولا شكر مع ذلك، إن أفعاله مشتملة على الحكمة أو نقول إنه لفائدة، والفائدة عاجله وآجلة بإنباء الصادق، قالوا حصركم مدارك الأحكام فى الشرع المنقول دون قضايا العقول، يقضى إلى إفحام الرسول فإنه إذا أظهر معجزته ودعا الخلق إلى النظر فيها قالوا لا يجب علينا(*) النظر إلا بشرع مستقر ولا يثبت الشرع ما لم ينظر ولا ينظر ما لم يجب علينا، فيقضى إلى الدور وإلى إفحام الرسول قلنا ما ذكرتموه ينعكس علينا فى إيجاب العقول، فإن العقل لا يوجبه بضرورة لأمرين:

أحدهما: اختلاف العقلاء فيه.

الثانى: إنه يتوقف على أمور نظرية، والموقوف على النظرى نظرى لا يكون ضروريًا، بيان وقوفه على الأمور النظرية إنه يتوقف على إيجاب المعرفة، وهو نظرى وإيجاب النظر يوجب المعرفة، بناء على أن مالا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب وهو نظرى أيضًا، وأنه لا طريق سواه وهو نظرى؛ فتعين أن ما يوجبه بالنظر، وإذا كان كذلك فللعاقل أن يمتنع من النظر حتى يوجبه العقل، فيقول: لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر، هذا من حيث الجدل، وأما من حيث التحقيق، فإن وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف بل متى ورد الشرع وأجاز عن الإيجاب، وكان المكلف بحال يصح منه النظر والاستدلال، فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه بالوجوب لا نفس الوجوب، والمشروط فى

(*) لوحة ٦٤ / ٢ من المخطوط.

التكليف أن يكون المكلف له سبيل إلى العلم بما كلف به، فإن من أغلق عليه بابًا، وقال مهما خطر لى من فعل السكنات والحركات أفعله، ولا تكليف للّه تعالى علىَّ لأننى لم أطلع على حكمه يكون عاصيًا بالإجماع، فإنه لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد أو لا، فإن كان(*) من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم اللّه تعالى بالإجماع، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتعليل من يعرف حكم اللّه تعالى، ومما يعظم موقعه على القائلين بالتحسين والتقبيح، وموجب الأصلح على اللّه تعالى إيلامه للبهائم والأطفال فكيف حسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه، فصارت البكرية وهم المنسوبون إلى أبى بكر عبد الواحد إلى أنها لا تتألم وهو جحد للضرورة، وصارت الثنوية إلى أن ذلك لا يصدر إلا من فاعل الشر، وصار جماعة من غلاة الروافض، وغيرهم إلى إلزام التناسخ وقالوا: إنما حسن ذلك من حيث استحقوه سابقة اقترفها فى غير هذه القوالب، فنقلت أرواحهم إلى هذه القوالب عقوبة لهم، ومن أقوالهم أنها مدركة عالمة بما هى فيه من العقوبة على الزلات؛ فزعم بعضهم أن فى كل أمة من البهائم رسولاً من جنسها، وذهب بعضهم إلى أنه ليس فى الدنيا جماد، وإنما هى ذوات أرواح معدية وقد ألزموا على ذلك قبح ابتداء التكليف وكيف حسن مع ما فيه من المشاق.

فقال بعضهم: لم يكلفوا ابتداء وإنما فوض إليهم الحيرة فألزموا التكليف من أنفسهم، فمنهم من وفى بما التزم به، ومنهم من لم يوف فاستحق العقاب، وذهب بعضهم: إلى أن الأرواح إنما كُلفت ابتداء بما لا مشقة فيه، وكل ذلك لا ينجيهم فإن تعريضهم التكليف مع علمه بعدم الامتثال تعريض للقبح.

وإما جمهور المعتزلة: فحكموا أنه إنما يحسن من اللّه تعالى إما بطريق

(*) لوحة ٦٥ / ١ من المخطوط.

العقاب(*) بجريمة سابقة أو بالتزام التعريض، فقيل لهم: إذا كان البارى قادراً على إيصال مثل ذلك العوض بدون الإيلام فكيف يحسن منه الإيلام؟ قالوا: لأن ما يكون عوضًا يربو على مايقع به الفضل ابتداء فهو أصلح لهم، قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يربو على المستحق بالإيلام، وجميع ذلك يقضى بنسبة اللّه تعالى إلى العجز بأن يوجد مثل العوض ابتداء ثم من أقبح ما التزمه البغداديون أن اللّه تعالى إنما خلق العباد لتكليفهم فيطيعوه فيثيبهم، قالوا: وهو والاهم من الفضل ابتداء، وهم يزعمون أن اللّه لا يفعل شيئًا إلا لغرض فصار غرض الأغراض عندهم، أن يكون ما يتنعم به العبد فضل اللّه وذلك استنكاف المذبوب عن نعم خالقه تعالى اللّه عن ذلك، ومما وقع النزاع فيه بين الأشعرية والمعتزلة تفسير معنى التوفيق والخدلان والهداية والإضلال والطبع والختم والرزق والأجل، فقالت الأشعرية: التوفيق عبارة عن تهيئة العبد للموافقة لخلق القدرة على الطاعة، والقدرة على الطاعة عندهم ليست قدرة على المعصية؛ لأنها عن الأعراض والأعراض عندهم لا تبقى، وإنما هى توجد مقارنة للطاعة فلا تكون قدرة على المعصية، وكذلك القدرة على المعصية لا تكون قدرة على الطاعة، قال بعضهم، التوفيق خلق نفس الطاعة والخدلان ضدها، وكل ذلك من اللّه تعالى ومعنى العصمة بهيئة العبد للموافقة فى جميع الطاعات وهو توفيق عام، وقالت المعتزلة: التوفيق إلى نصب الأدلة وإظهار الآيات(**) وإرسال الرسل وخلق الألطاف المقربة من فعل الطاعات لا الملجئة ولا يحتاج إلى توفيق خاص كما زعمت الأشعرية، بل التوفيق العام كاف ولا يمكنهم أن يقولوا إن التوفيق خلق القدرة على الطاعة؛ لأنها بعينها عندهم صالحة للضدين، فالقدرة على الإيمان قدرة على الكفر فلو كانت توفيقًا بنسبتها إلى صلاحية إيجاد الإيمان

(*) لوحة ٦٥ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ٦٦ / ١ من المخطوط.

بها لكانت خذلانًا لصلاحية إيجاد الكفر بها، وكذلك صرفوا الهدى إلى جهة عامة وهي الدعوى، وفسروا الإضلال بنسبتهم إلى الضَّلال تسمية وتلقيًا، فإن ذلك ينافي التكليف عندهم والأشعرية لا تنكر وجود الهُدى بالمعنى العام.

لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] أي أرشدناهم فاستحبوا العمى على الهدى ولكن مع ذلك يراد به التوفيق الخاص

كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (٢٥)﴾ [يونس: ٢٥].

فأتت الدعوة عامة والهداية خاصة ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦].

وقد دعاهم وأرشدهم وأما تفسيرهم لمجرد نسبتهم إلى الضلال بالقول فلا يصح، فإن اللَّه تعالى تمدَّح في مواضع عديدة بأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، والتضليل بمعنى القول لا يختص باللَّه تعالى.

وأما الختم والطبع فهو راجع عند الأشعرية إلى خلق معنى في القلب يمتنع معه الإيمان وزعمت المعتزلة أن ذلكُ ينافي التكليف فحملوه على خلق سمة في القلب يعلمها الملائكة لمن أبى واستكبر عن الإيمان عقوبة له، وذلك لا ينجيهم فإن خطاب الإيمان مستمر(*) عليهم بعد الطبع والختم بالإجماع.

وأما الرزق فقالت الأشعرية هو ما ينتفع به حلالاً كان أو حرامًا وقالت المعتزلة: الرزق هو المملوك حلالاً وألزموا أن البهائم لا رزق لها وقد قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]

والبحث في هذا يتعلق باللفظ ولا شك في إطلاق عامًا وخاصًا والخاص هو الموصوف بالطيب كما قال تعالى: ﴿أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

(*) لوحة ٦٦/ ٢ من المخطوط.

ومن قتل ظلمًا فقد مات بأجله عند الأشعرية قال اللَّه تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ (٣٤)﴾ [الأعراف: ٣٤] وزعمت المعتزلة أنه لم يمت بأجله لأن الظلم غير مراد اللَّه تعالى، وقد بينا أن الأمر والنهى لا ارتباط لهما بالإرادة لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: ١١] قيل فيه تأويلان: أحدهما ينقص من عمره عن أضرابه.

والثانى: أن المكتوب فى اللوح المحفوظ إن وصل رحمه فعمره كذا مثلاً، وإن لم يصله فعمره كذا، واللوح محل المحو والإثبات، واللَّه يعلم ما هو فاعله وعنده أم الكتاب.

* * *

فصل: قوله: فيما جرى عليه الأصحاب فى أحكام الصفات

وقد جرت عادة الأصحاب باتباع أحكام الصفات بذكر طرف من البحث فى أسماء اللَّه تعالى وأحكامها وتفسير معانى ما خفى منها، وبيان ما اختلف فى معناه فى بيان عودها إلى الصفات، ولابد أن يتقدم الخوض فى ذكرها والبحث فيها مقدمات:

الأولى المشهور من مذهب الأشعرية أن المراد من الاسم المسمى لا التسمية ومن مذهب المعتزلة أن المراد التسمية لا المسمى(*) حجج وتحرير محل النزاع ما أشار إليه الغزالى: وهو أن لنا لفظًا ومعنى هو مدلول اللفظ وجعل اللفظ دالاً على معنى ذلك المعنى، فالاسم هو اللفظ والمسمى هو المعنى وجعل اللفظ دالاً عليه هو التسمية، ولما كان بين الاسم والمسمى ملازمة أطلق الاسم وأريد به المسمى فحاصل المذهب فى المسألة الثالثة:

الأول: أنه حقيقة فى اللفظ مجاز فى المعنى كما صار إليه المعتزلة.

الثانى: عكسه كما صار إليه الأشعرية.

والثالث: أنه مشترك ويُعزى إلى الأستاذ أبى منصور من الأشعرية ومستنده فى الاشتراك استعمال حجج الفريقين، احتجت المعتزلة بقوله- عليه السلام-: **«إن للَّه تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة»**(١).

(*) لوحة ٦٧ / ١ من المخطوط.

(١) قوله عليه السلام: إن للَّه تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة، ابن ماجه (ج٢ / ١٢٦٩)، البيهقى (ج١٠ / ٢٧)، الترمذى (ج٥ / ٥٣٠)، البخارى (ج ٢ / ٩٨١)، مسلم (ج٤ / ٢٠٦٢)، أحمد (ج٢ / ٢٦٧).

وذلك يرجع إلى المسميات لأن الإله واحد وأجابوا بأن الإله واحد، ولكن التسميات باعتبار وأوصاف وإضافات متعددة واحتجت الأشعرية بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ①﴾ [الأعلى: ١]، قالوا والمسبَّح هو المسمى. وبقوله عز وجل: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم﴾ [يوسف: ٤٠].

وإنما عبدوا المسميات لا الأسماء ويقول لبيد ذلك فيما عبدوا إلى القول السلام عليكما، وبقول سيبويه: إن الأفعال عبارة عن أمثلة أجدت من لفظ أحداث الأسماء والأحداث المسميات لا الأسماء، وبأن من قال محمد رسول اللَّه أو هند طالق أو غانم حر لم تثبت الرسالة للفظ ولا الطلاق ولا العتاق للفظ.

وأجيب عن الأول من أربعة أوجه:

الأول: أنه مشترك(*) الدلالة فإنه أضاف الاسم إلى الرب والمضاف غير المضاف إليه.

الثاني: لا يمتنع حمل التسبيح على اسم اللَّه تعالى لأن معناه التنزيه أى نزهه عن أن يسمى به غيره.

الثالث: أنه على حذف مضاف أى سبح مسمى اسم ربك.

الرابع: أن يكون لفظة اسم معجمة وعن الثانى من وجهين القول بموجبه فإنه ينسب التسمية إليهم، ولا يصح أن ينسب إليهم إلا التسمية فهى غير مسماه والثانى: أنهم لما عبدوا مسميات لم يثبت لها شىء من خصوص الإلهية، فأطلقوا اسم الإلهية على مركب يتصف بشىء من خصائصها فلم يعبدوا سوى....

وأما قول لبيد وقول سيبويه- فهو على حذف مضاف وهو مجاز وتقدير ثم مسمى اسم السلام عليكما، وأنها أمثلة أحداث من لفظ أحداث مسميات

(*) لوحة ٦٧ / ٢ من المخطوط.

الأسماء وكذلك قولنا: محمد رسول اللَّه، وهند طالق وغانم حر، فإنا لا نمنع إطلاق الاسم وإرادة المسمى مجازًا إذا دل عليه الدليل، وقد دل والأقرب ما صار إليه المعتزلة، فإن الاسم إما أن يكون مشتقًا من السمو كما صار إليه البصريون أو من السمة كما صار إليه الكوفيون، وكلاهما لا يصح إضافتها إلا إلى اللفظ، فإن معناه إذا كان مأخوذًا من السمو أنه يسمى لمسماه فأوضحه وكشف معناه، ومعناه إذا أخذ من السمة أن اللفظ جعل سمة وعلامة على تمييز المسمى دون غيره، والأمر فى ذلك قريب، فإن البحث لفظى والقرائن هى المعينة فى كل محل لما يليق به وقريب من هذا الخلاف إطلاقهم الوصف والصفة(*).

والأشعرية تقول:

إن الوصف يرجع إلى قول الواصف، والصفة ترجع إلى المعنى المختص بالذات، وزعمت المعتزلة أن الصفة راجعة إلى قول الواصف وقد ألزمهم الأشعرية أنه تعالى لا يكون موصوفًا فى الأزل، وهو خلاف ما أجمع عليه السلف قبلهم.

المقدمه الثانية: قال الشيخ أبو الحسن: أسماء اللَّه تعالى على ثلاثة أقسام منها ما يقال أنها هو وهى ما ترجع إلى الذات كالخلق، ومنها ما يقال إنها غيره وهى ما ترجع إلى الأفعال كالخالق والرازق، ومنها ما لا يقال إنها هو ولا هى غيره، وهى ما ترجع إلى صفات المعانى كالعالم والقادر والسميع والبصير، أما أنها لا هى هو فإن العلم ليس نفس الذات، وأما أنَّه لا يقال هى غيره فلما توهم إطلاق العسيرية[1] من جواز المفارقة، وذهب بعض الأصحاب إلى أن الجميع راجع إلى الذات وهو الأقرب؛ لأن لفظ الخالق ليس عبارة عن نفس الخلق إلا

(*) لوحة ٦٨ / ١ من المخطوط.

(١) العسيرية: فرقة سبق التعريف بها.

مجاز، كقوله تعالى ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ١٤٦] أى مخلوق اللَّه وكقولهم هذا نسج اليمن أى منسوج اليمن وإنما مدلوله حقيقه الذات الصادر منها الخلق فهو اسم للذات باعتبار نسبه، وكذلك العالم- أيضًا- ليس اسمًا لنفس العلم، وإنما هو اسم للذات باعتبار العلم.

المقدمة الثالثة: إن الأسماء تنقسم فمنها ما يرجع إلى ذاته كالخلق، ومنها ما يرجع إلى صفة معنوية كالعالم والقادر، ومنها ما يرجع إلى صفة فعل كالخالق والرازق(*)، ومنها ما يرجع إلى تقدس كالقدوس والسلام، ومنها ما يرجع إلى إضافة لذى العرش المجيد، ومنها ما يرجع إلى مركب من ذلك كالجليل والكبير، فإنه مشعر بصفات الجلال والكمال والتقدس كالأول والآخر فإنه يشعر بالسلب والإضافة معًا.

المقدمة الرابعة: قال الإمام: أما ما أطلقه الشرع من الأسماء والصفات أطلقناه وما منعه منعناه وما لم يرد فيه إطلاق ولا منع توقفنا فيه، وقال بعض الأصحاب: يمنع إطلاقه. قال الإمام: وهذا لا أرضاه لأنه منع الإطلاق حكم شرعى فكيف يستفاد من غير الشرع؟ إن كان اللفظ غير موهم جاز وإلا فلا، وفرق الغزالى بين الأسماء والصفات إذا دل العقل على ذلك، وجوزت الكرامية والمعتزلة إطلاقها إذا دل العقل من غير تفصيل، واحتج المانعون مطلقًا بأن العارف فى معنى العالم ولا يطلقه على اللَّه تعالى وكذلك لا يقال فقيه ولا فهيم ولا متيق ولا عاقل مع رجوع جميعها إلى العلم.

وأجاب القاضى: بأن جميع هذه الألفاظ موهمة، أما المعرفة فإنها تشعر بإدراك العلم المنشئ فإن من علم شيئًا ثم نسيه ثم أدركه ثانيًا يقول قد عرفته، وقال غيره أصل المعرفة أن تستعمل فيما يعلم بآثاره لا بذاته فلذلك تسمى رائحة المسك

(*) لوحة ٦٨ / ٢ من المخطوط.

بعرف المسْك واللَّه تعالى عالم بذوات الأشياء، وأمَّا الفهم فهو صريح فى الحصول عن سابقة الجهل(*).

وأما اليقين فمأخوذ من يقين الماء فى الحوض إذا اجتمع فيكون اسمًا لعلم كان فى أول الأمر اعتقادًا ضعيفًا، ثم اجتمعت الدلائل عليه حتى صار علمًا.

وأمَّا العقل: فمأخوذ من المنع ومنه عقال الناقة وجميع ذلك لا يليق بوصف اللَّه تعالى، وارتضى الفخر تفصيل الغزالى واحتج على امتناع إطلاق الأسماء مطلقًا بأنه إذا لم يجز أن يسمى الرسول- عليه السلام- باسم ما سماه اللَّه به ولا سمى هو به نفسه بالإجماع فمنع تسمية اللَّه أولى.

قال: فإن قيل: أليس العجم يسمونه خُداى والقول تنكرى ولم يمنعوا من إطلاقه بالإجماع، وأجاب بأن مقتضى الدليل المنع إلا أن الإجماع دل على جوازه، فيبقى ما عداه على المنع، ولعل مستند الإجماع الحاجة إلى الترجمة فاستعمل لمرادفته فى العربية، واحتج على جواز إطلاق الوصف بأنه إذا لم يمنع مدلوله العقل، وكان اللفظ لا يخل بالتعظيم كان ذلك حقًا وقولاً صدقًا ويجوز إطلاقه لقوله عليه السلام: «**قولوا الحق ولو على أنفسكم**» وأيضًا بالقياس على تسليم الأخبار الصادقة، وقولهم: إذا لم يخلوا بالتعظيم احتراز من يا خالق القدرة فإنه لا يطلق على انفراده.

ويقال: يا خالق كل شيء، والموافقون على الإذن لا يشترطون أن يكون الإطلاق ثابتًا بقاطع بل كيف يكون فيه الآحاد حكم شرعى، ولم يسوغوه بالقياس لأن القياس مشروط بالمساواة ولا تكاد العقول تطلع على(**) مساواة معانى الصفات والأسماء بالنسبة إليه، ولذلك رأى الشافعى أن غير لفظ التكبير فى تحريم الصلاة من الجليل والعظيم لا يقوم مقامه.

(*) لوحة ٦٩ / ١ من المخطوط.   (**) لوحة ٦٩ / ٢ من المخطوط.

فى الأسماء: اشترط فى تفسير الأسماء التسعة والتسعين تحقيق انتفاء الترادف فيها ولو بمبالغة كالعالم والعالم إذ ليس المقصود منها مجرد تعداد الألفاظ.

المقدمة الخامسة: فى بيان معنى الإحصاء وهى درجات؛ الأولى: عدها وهى أدناها الثانية: فهم معناها لغة فهمها على وجه يليق نسبتها إلى اللَّه تعالى من حقيقة أو مجاز، وفيه تمييز بعضها عن بعض، الخامسة: بيان رجوع بعضها للذات والصفات والأفعال والتقدس والمركب من ذلك.

السادسة: اعتقاد موجبها

السابعة: اعتبار آثارها فى العلم

الثامنة: أخذ العبد بحظه منها من التعلق والتخلق عند بعض الصوفية، ونحن نشير إلى ذلك إن شاء اللَّه تعالى، فإن بسطه يطول لا سيما باعتبار آثارها فى الوجود، عدنا إلى المقصود وقد روى بإسناده إلى أبى هريرة أنه قال قال رسول اللَّه ﷺ: **«إن للَّه تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدًا من أحصاها دخل الجنة»**(١).

هو اللَّه الذى لا إله إلا هو الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق(*)، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكيم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلى، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكم، الودود، المجيد، الباعث،

---

(١) سبق تخريجه.

(*) لوحة ٧٠/ ٢ من المخطوط.

الشهيد، الحق، الوكيل، القوى، المتين، الولى، الحميد، المحصى، المبدئ، المعيد، المحيى، المميت، الحى، القيوم، الواجد، الماجد، الواحد، الصمد، القادر، المقتدر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالى، المتعالى، البر، التواب، المنتقم، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك الملك، ذى الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغنى، المغنى، الضار، النافع، النور، الهادى، البديع، الباقى، الوارث، الرشيد، الصبور.

فأما قولنا: فقد اختلف فى أن هذا اللفظ جار مجرى الأعلام أو مشتق فالذى صار إليه سيبويه، والمبرد، وهو قول الشافعى، وأبى حنيفة، وجماعة من الفقهاء، والخطابى: أنه جار مجرى الإعلام.

وقالت المعتزلة وطائفة من العلماء: إنه مشتق واختلفوا فيما منه اشتقاقه على ما سنذكره إن شاء اللّه تعالى، واحتج كل فريق منهم على(*) ما صار إليه، والأقرب أن أصله مشتق ثم استعمل استعمال الأعلام، أما أن أصله مشتق، فإنه بدوره من المعانى اللائقة بجلاله، وأما أنه أجرى مجرى الأعلام فلأنه يوصف بسائر الأسماء ولا يوصف به، وهذه من خاصية الأعلام والزاعمون بأنه مشتق اختلفوا على أقوال:

الأول: أنه مشتق من أله الرجل إذا فزع إليه غيره من أمر نزل به فآلهه إذا جاره وسمى إلهًا كما سمى من أم بالناس أمامًا، ثم لما كان اسمًا لعظيم ليس كمثله شيء أدخلوا عليه لام التفخيم فقالوا: الإلاه ثم استثقلوا الهمزة فى كلمة كثر استعمالها والهمزة فى وسط الكلمة لها ضغطة شديدة فخففت ثم حُذفت ثم أدغمت اللام فى اللام ثم فُخمت.

الثانى: أنه مشتق من (أوله) فبدلت الواو همزة.

(*) لوحة ٧٠/ ٢ من المخطوط.

كما قالوا فى وشاح أشاح والولد عن المحبة الشديدة، وكان يجب أن يقال كما يقال معبود إلا أنهم نقلوه كما قالوا فى مكتوب كتاب ومحسوب حساب.

الثالث: أنه من ولاه يلوه إذا احتجب أى حجب العقول عن حقيقته.

الرابع: أنه من ولاه يلوه إذا ارتفع يقال لاهت الشمس إذا ارتفعت.

الخامس: أنه مأخوذ من قولهم: ألهُتَ بالمكان إذا قمت به، وذلك إشارة إلى دوام وجوده.

السادس: أنه مأخوذ من آله بآله إذا تحير، وذلك إشارة إلى تحير العقول فى فهم كنه حقيقته.

السابع: أنه مأخوذ من التأله وهو التعبد(*).

يقال إله يأله الإلهة أى عبد يعبد عباده وعليه قراءة ابن عباس: «ويذرك والهتك» أى عبادتك وهو الأقرب لقوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ** ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف: ٤٥].

ومعنى لا إله إلا اللّه أى لا معبود إلا اللّه، وزعم بعضهم أن أصل هذه اللفظة أعجمية وهو يعبد بجريانها على أوزان العربية ومطابقتها لمعانى الاشتقاق.

الرحمن الرحيم: اسمان مشتقان من الرحمة وأصل الرحمة الرأفة وهى على اللّه محال فيتعين حمله على المجاز وهو معاملته لعبيده معاملة ذى الرحمة من إرادة الخير والنعمة، وهما من أبنية المبالغة كالندمان والنديم وفعلان أبلغ، وكان قياسه أن يقال الرحيم الرحمن إلا أنه لما اختص استعمال الرحمن بالألف واللام باللّه تعالى ولم يطلق على غيره إلا بالإضافة كقولهم رحمان تنزل منزلة الاسم فقدم على غيره من الصفات.

(*) لوحة ٧١ / ١ من المخطوط.

قال اللَّه تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

حظ العبد من هذه الأسماء الثلاثة، فقد أكثروا فى ذلك ومن أحسن ما قيل: إن قولنا اللَّه للتعلق لا للتخلق، وقيل حظ العبد أن يلاحظ من اللَّه قدرته ومن الرحمن نعمته ومن الرحيم عصمته ومغفرته.

قال الشيخ أبو الحسن: معناه دون الملك والملك الخلق وقال القاضى: هو القدرة على الخلق، وأما حظ العبد منه فقيل من لاحظ الملك(*) عن المملكة فالأعراض لا تشغله والشواهد لا تقطعه والعوايد لا تحجبه.

القدوس: فعول من الطهارة وهو من صيغ المبالغة، والطهارة فى حقه النزاهة عن سمات الحدوث، وسميت الأرض المقدسة مقدسة لطهارتها عن أوضار الشرك، وجبريل روح القدس لتنزهه فيما يبلغه عن اللَّه تعالى. وحظ العبد منه التنزه عما يشتبه فى أمر أولاه.

وآخرته السلام قيل ذو السلامة من كل نقص فيرجع معناه إلى التنزيه، وتباين القدوس باشتماله على مبالغة.

وقال عبد الحكم بن أبى الرشاد: القدوس يرجع إلى التنزه عن نقائص المالك؛ لأنه حيث ذكر فى الكتاب العزيز لم يذكر إلا تابعًا فتنزيهه فى الملك عدم احتياجه إلى معين أو وزير أو ظهير أو مشير، وقيل هو المسلم على عباده فيرجع إلى الكلام.

قال اللَّه عز وجل: ﴿سَلامٌ قَوْلاً مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ (٥٨)﴾ [ياسين: ٥٨].

وقيل: المسلم عباده من المخاطر فيرجع إلى القدرة أو إلى أسماء وأفعال العبد، بالمعنى الأول أن ينزه نفسه عن كل نقص ولسانه عن كل لغو وقلبه عن كل

(*) لوحة ٧١ / ٢ من المخطوط.

غير، ويأتى ربه بقلب سليم، وبالمعنى الثانى إفشاء السلام وبالمعنى الثالث دفع المضار.

المؤمن: الإيمان فى اللغة لمطلق التصديق قال اللَّه تعالى: ﴿ **وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ** (١٧) ﴾ [يوسف: ١٧]، أى بمصدق لنا، ومعناه فى حق اللَّه تعالى بصدقية نفسه كتبه ورسله فيرجع معناه إلى الكلام، وقيل إنه مأخوذ من الأمن وهو المؤمن عباده(*) من المخاوف، فيرجع إلى القدرة أو صفات الأفعال، وللعبد منه بالمعنى **الأول**: تحقيق اتصافه بحقائق الإيمان.

والثانى: أن يؤمن نفسه وغيره من أذاه قال عليه السلام[1]: «ليس بمؤمن من لم يأمن جاره بوائقه».

قيل: هو الشاهد ومنه سمى القرآن مهيمنًا أى شاهدًا فيرجع معناه إلى العلم والكلام، وقيل معناه الرقيب للعبد منه بالمعنى الأول: ملاحظة أفعاله من حيث الشريعة، وأسراره من حيث الحقيقة، ألم يعلموا أن اللَّه يعلم سرهم ونجواهم ألم يعلم بأن اللَّه يرى. وبالمعنى الثانى أن يكون رقيبًا على خواطره.

العـــزيـز: معناه الذى لا يدركه طالبه ولا يعجزه هاربه ويرجع إلى القدرة، ومنه قولهم من عزيز وقيل العزيز العديم المثل فيرجع إلى التنزيه، ونفس العبد منه أن يغلب نفسه وشيطانه بالاستقامة والاستعانه باللَّه تعالى.

الجـــواب: أى حامل الخلائق على ما يريده فيرجع إلى القدرة، وقيل: إنه مأخوذ من الجبر وهو جبر العظم.

قال العجاج:

قد جبر الدين الإله فانجبر   فحظ العبد منه ظاهر

(*) لوحة ٧٢ / ١ من المخطوط.

(١) ورد بلفظة: «ليس بمؤمن من لا يأمن جارة غوائله» حديث حسن انظر حديث رقم (٥٣٨٧) فى صحيح الجامع.

بين المتكبر معناه المتعالى العظيم قال القاضى : هو مشعر بجميع الصفات النفسية والمعنوية وانتفاء النقائص قال عليه السلام يقول اللَّه تعالى : «**الكبرياء ردائى والعظمة إزارى فمن نازعنى واحداً منهما قذفته فى النار ولا آبالى**»(١) .

قال مجاهد : التكبر فى اللغة : الملك ، قال اللَّه تعالى : ﴿ **وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِى الأَرْضِ** ﴾ [يونس : ٧٨] ، فعلى هذا يرجع معناه إلى الملك ، فإن قيل التفعل يفيد التكلف ، والتكلف لا ينسب إلى البارى تعالى ، قال الفخر(*) : إن المنفعل هو الذى يحاول إظهار النفى فإن كان حقًا وصدقًا وإن كان عكسه فعكسه .

للعبد منه أن يعلى نفسه عن الالتفات إلى سواه .

الخالق البارى المصور ،**الخالق** : يكون بمعنى الإبداع لقوله تعالى : ﴿ **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ** ﴾ [فاطر : ٣] وبمعنى التقدير كقوله تعالى : ﴿ **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** ⦗١٤⦘ ﴾ [المؤمنون : ١٤] التسوية والتصوير : التشكيل وجميع ذلك يرجع إلى جهات الفعل .

وحظ العبد من هذه الثلاثة النظر والتفكر فى غرائب المصنوعات وتباين ألوانها وأشكالها .

كما قال اللَّه تعالى : ﴿ **وَهُوَ الَّذِى أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** ⦗٩٩⦘ ﴾ [الأنعام : ٩٩] .

---

(١) أبو داود (ج٢ / ٤٥٦) ، ابن ماجه (ج٢ / ١٣٩٧) ، أحمد (ج٢ / ٢٤٨) ، عمدة القارى (ج٣٦ / ١٢٠) قال الشيخ الألبانى : صحيح .

(*) لوحة ٧٢ / ٢ من المخطوط .

وقال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ (٦) وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٧) تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ ﴾ [ق: ٦].

الغفار: وقال اللَّه تعالى: ﴿ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (١٠) ﴾ [نوح: ١٠].

وقال: ﴿ غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ ﴾ [غافر: ٣] وقال: ﴿ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (١٠٧) ﴾ [يونس: ١٠٧].

وأصل الغفر فى اللغة الستر وقيل معنى مغفرته ستره على العصاة ذنوبهم ويشكل بأن اللَّه غفر لآدم وقد نادى(*) عليه فى القرآن ﴿ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (١٢١) ﴾ [طه: ١٢١] وحمله على الأنعام وترك المعاقبة. وانتفاء الترادف بوجود المبالغة فى الغفار والغفور لمن أسلم وزيادة المبالغة فى أحدهما، وقيل الغافر لمن أحسن، والغفور لمن أسلم والغفار لمن آمن.

للعبد من ذلك معاملة الإحسان بالإحسان قال اللَّه عز وجل: ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [فصلت: ٣٤].

القهار: مبالغة فى القهر قال اللَّه تعالى: ﴿ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (١٦) ﴾ [الرعد: ١٦] وقال: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [الأنعام: ١٨].

والقهر فى اللغة: هو الغلبة وحرف الشىء عن ما اطع عليه فى سبيل الإلجاء ويرجع إلى القُدرة على المنع، وقيل نفس المنع، فَمَنْ قَهَرَه جمعه بين الطبائع المتنافرة ومن قهره إسكان الروح اللطيف النورائى فى البدن المظلم، ومن قهره تسخير الأفلاك الدائرة، ومن قهره جمع الخلائق فى مشيئته، ومن قهره منع العقول من الوصول إلى كنه حقيقته ولا يحيطون به علمًا.

للعبد منه قهر النفس الأمارة ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾ [يوسف: ٥٢]

(*) لوحة ٧٣ / ١ من المخطوط.

والإصرار بالقوى الشهوانية والعصبية، ويضيق مجارى الشيطان بالصوم والتعويل على القوانين الشرعية ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت: ٦٩].

الوهاب: قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾﴾ [آل عمران: ٨]، وقال: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿٤٩﴾﴾ [الشورى: ٤٩] والهبة التمليك من غير عوض، ولا يكون حقيقه إلا من اللَّه؛ إذ لا مالك فى الحقيقه إلا هو، ويرجع إلى(*) إخباره فيرجع الى الكلام، وقبل: يرجع إلى العطاء فيكون من صفات الأفعال.

للعبد منه التشبه بالصديق الأكبر حيث قال عليه السلام:

«**ما تركت لأهلك**» قال: «اللَّه ورسوله»[1] وشرط الإيثار بالكل قوة اليقين وإلا فقد رد عليه السلام على غيره ما أتى به وحذره حتى لو يصيبه العدم وقال: «**يأتى أحدكم بجميع ماله ويترك أهله عالة يتكففون الناس**» وذلك لما علمه من ضعف حاله، وقوة حال الصديق- رضى اللَّه عنه.

الرزاق: قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وهى لفظة تفيد الاختصاص وأنه لا رزاق سواه، وقد احتج اللَّه تعالى على وحدانيته بذلك فقال: ﴿اللَّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠].

وقد تقدم أن الرزق فى معتقد الأشعرية ما ينتفع به حلالاً كان أو حرامًا، وشرط المعتزلة أن لا يكون حرامًا واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: ٣] فمدحهم والإنفاق من الحرام لا يمدحون عليه، ونحن نسلم أن الرزق الممدوح هو الحلال ولا يلزم منه ألا يكون غيره رزقًا، فإن من غذاه أبوه

(*) لوحة ٧٣ / ٢ من المخطوط.

(١) لم أعثر عليه بهذا اللفظ.

بالحرام ولم يتناول فى عمره حلالاً يلزمهم أن لا يكون اللّه تعالى رزقه شيئًا، واللّه تعالى يقول: ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: ٦] وهى من الآيات النافية على العموم، واسم الرزق لا يختص بالمشروب والمأكول لكن يطلق على جميع ما(*) ينتفع به، ومن أعظم الرزق التوفيق للطاعات.

وحظ العبد منه يتيقن أن لا رازق سواه وأن يقطع مطامعه من جميع عباده ويكف استشرافه إلى جميع خلقه بالرضا بمقدوره.

الفتاح: قال اللّه تعالى: ﴿ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ (٢٦) ﴾ [سبأ: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿ رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ (٨٩) ﴾ [الأعراف: ٨٩]

والفتاح: قيل هو الحاكم وعليه يدل سياق الآية ويرجع إلى العلم والكلام والقدرة على الفصل، وقيل خالق الفتح وهو الفاتح لأبواب الخيرات وإليه الإرشارة بالآية الأولى.

للعبد منه قيامه بالقسط على نفسه، ومن له عليه ولاية والأمر بالمعروف بحسب الطاقة.

العليم: هذا الاسم كثير التداور فى القرآن وهو مبالغة فى عالم وقد جاء عالم الغيب وقال: ﴿ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ ﴾ [الإسراء: ٥٤] وقال: ﴿ الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) ﴾ [الرحمن: ٢].

وأجمعوا على أنه لا يطلق عليه معلم وهذادليل على أن الأسماء توقيفية لاعتبار الاشتقاق، ولا يقال عليه علامة أيضًا، وإن كانت للمبالغة لما تشعر به من التأنيث وقيل لإشعاره بالترقى فى العلم من قلة إلى كثرة، وعلى العبد أن يستحى من اللّه حق الحياء.

الباسط: قال اللّه تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ ﴾ [البقرة: ٢٤٥].

(*) لوحة ٧٤/ ١ من المخطوط.

واتباع أحد الاسمين بالآخر أول دليل على الكمال فى القدرة، فلا يوصف بالحرمان دون العطاء، ولا بالعطاء دون الحرمان، والقبض فى اللغة: الأخذ والبسط: التوسع، وهما يعمان جميع العبد منهما أن لا يمنع الحكمة أهلها فيظلمهم ولا يعطيها غير أهلها فيظلمها(*).

وفى ذلك قال اللَّه تعالى: ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ [المجادلة: ١١].

والخفض: نقيض كما قال تعالى: ﴿ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ (٣) ﴾ [الواقعة: ٣].

مقابله به وهما يرجعان لصفة القدرة أو الأفعال. وحظ العبد منهما أن لا يأمن مكر اللَّه.

قال اللَّه تعالى: ﴿ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ ﴾ [آل عمران: ٢٦].

واتفقوا أن الاسمين لكمال المدح ومعناهما بين. وحظ العبد منهما أن يكون ذا عزة على الكافرين وذلة على المؤمنين.

كما قال عز وجل: ﴿ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [المائدة: ٥٤].

السميع: قال اللَّه تعالى: ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١١) ﴾ [الشورى: ١١].

وهو مدح لعدم الكلام من معنى السميع والبصير وإثباتهما للَّه تعالى صفتين زائدتين على العلم مع التنزيه عن الجُسمانية. وحظ العبد: الأول أن يكون ممن يستمع القول فيتبع أحسنه ويلقى السمع وهو شهيد ومن الثانى ظاهر.

الحكيم: أصله المنع وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عن ارتكاب السفه.

قال اللَّه تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

ومعنى المنع فى حق اللَّه تعالى محال، فيحتمل فى حقه على أنه يفعل

(*) لوحة ٧٤/ ٢ من المخطوط.

مقتضى الحكمة والإرادة، ويرجع معناه إلى صفة العلم والقدرة والإرادة، وأما حظ العبد منه فظاهر .

العـــدل: أصله مصدر وصف به للمبالغة كالبر والرضى وحقيقته أنه ذو العدل.

لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

والاعتدال والاستقامة والعدل هو الذى يفعل ماله أنه يفعله وضده الجور، ولا يتصور من اللّه تعالى لأنه لا ملك سواه(*).

وحظ العبد منه ترك الإفراط والتفريط وخير الأمور أوسطها .

قال اللّه- عز وجل-: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وقال اللّه لطيف بعباده فقيل هو العلم بدقائق الأمور وإليه تُشير الآية الأولى ويرجع إلى صفات المعانى وقيل هو البر بعباده بلطفه بهم، وإليه تشير الآيه الثانية وعليه قول يوسف الصديق:

(لطيف لما يشاء) للعبد التلفظ بالدعاء إليه، ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وذلك يرجع إليه ويشعر بإدراك ما خفى فهو العالم بكنه الأشياء المطلع على خفاياها.

للعبد منه أن يترك التقليد قال علىٌّ- كرم اللّه وجهه-: «لا تكن إمعة إن كفر الناس كفرت وإن آمن الناس آمنت».

الحليم: الذى لا يعجل بالانتقام: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥] وكيف يعجل من لا يخاف الفوت؟ ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ ﴿٣٣﴾﴾ [الرحمن: ٣٣].

وأما حظ العبد منه فظاهر بين .

(*) لوحة ٧٥ / ١ من المخطوط .

العلى: قال اللَّه تعالى العلى العظيم وهو العظمة بوجوب وجوده، والعظيم فى قهره وسلطانه، والعظيم بتنزهه عن صفات خلقه، وفيه إشارة إلى مجموع صفاته النفسية والمعنوية والقدسية، وأظهر معانيه القوة والقدرة وسمى العظيم عظيمًا لقوته.

للعبد منه ما أشار إليه عليه السلام: «من تعلم وعلم وعمل بما علم فذلك يدعى فى السماء عظيمًا» قد تقدم تفسيره وانتفاء(*) الترادف عنه، وحظ العبد منه.

الشكور: قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٤﴾﴾ [فاطر: ٣٤].

وهو مبالغة فى شاكر والشكر فى اللغة الزيادة، ومعناه فى حقه تعالى المجازى بالشكر على العمل اليسير، وقيل هو على معنى الازدواج كتسمية العقوبة على الاعتداء وعلى السيئة سيئة، فيرجع إلى صفات الأفعال، وقيل: هو المثنى على المطيعين، فترجع إلى الكلام.

وحظ العبد منه أن لا يستعمل نعمه فى شيء من معاصيه، قيل وغاية شكرك له اعترافك بالعجز عن شكره، كما أن غاية معرفتك به اعترافك بالعجز عن معرفته.

العلى: قال اللَّه تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٣].

وقال الكبير المتعال، وأما العلى: فهو مشتق من العلو، وهو قهره لعباده كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨].

وهو رفيع الدرجات وهو العالى الهوية عن أن يشار إليها بعقل أو وهم، وحظ العبد منه استكماله ويقوى ذلك العلم والعمل.

وأما الكبير فمشتق من الكبر، والكبر المنسوب إليه تعالى باختصاصه بصفات الألوهية ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٨].

(*) لوحة ٧٥/ ٢ من المخطوط.

وأما حظ العبد منه فقد قال عليه السلام: «جالس العلماء وصاحب الحكماء وخالط الكبراء»[1] قيل: والعلماء هم و العارفون أحكام الحلال والحرام، والحكماء: العارفون بصفاته وأسمائه والكبراء: هم العارفون بالأمرين معًا.

الحفيظ قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّى عَلَى كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ ﴿٥٧﴾﴾ [هود: ٥٧].

وهو مبالغة فى حافظ، وله معينان:

أحدهما: ضد السهو[*] والنسيان فيرجع فى حق اللَّه تعالى إلى دوام علمه.

والثانى: وهو ظاهر.

قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩].

وحظ العبد منه المحافظة على أوقاته وأن يكون فى كل وقت بما هو أولى به، والسعى على صيانة كل مسلم بحسب الطاقة والقدرة.

قال اللَّه- عز وجل-: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا ﴿٨٥﴾﴾ [النساء: ٨٥].

قال ابن عباس: المقيت: المقتدر، قال الشاعر:

وذى ضغن كففت النفس عنه ... وكففت عن إساءته مقيتا

أى: مقتدرًا، ونقل الأزهرى أن ثلاثة أحرف من كتاب اللَّه تعالى بذاته على لغة قريش خاصة، وهى قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ﴾ [الزخرف: ٨٧]

أى: توكل بهم من ورائهم.

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا ﴿٨٥﴾﴾ [النساء: ٨٥] أى: مقتدرًا، وقيل: المقيت هو المتكفل بأرزاق العباد ويرجع إلى القدرة أو الفعل والأولى إلى القدرة، وقيل: المقيت: الشاهد الحسيب.

(١) قال الألبانى فى السلسلة الضعيفة والموضوعة (٧/ ٣٤٤)، موضوع.

(*) لوحة ٧٦/ ١ من المخطوط.

حظ العبد من الأول قهر النفس، والثانى إطعام الطعام .

الكافى: وهو الكافى قال اللَّه تعالى: ﴿ **وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا** ﴿٦﴾ ﴾ [النساء: ٦]

وفعيل ها هنا بمعنى مفعل كأليم بمعنى مؤلم، وهذا الوصف لا يليق حقيقة إلا باللَّه عز وجل، فإن كل كفاية منه، وقيل: الحسيب بمعنى المحاسب كالنديم بمعنى المنادم، وقيل: الحسيب بمعنى المحاسب ويرجع بالمعنى الأول والثانى إلى القدرة والفعل والثالث إلى اختصاصه بشرف الألوهية .

للعبد بالمعنى الأول أن يسعى(*) بعبيده فما أجرى اللَّه فى سنته أن للخلق الكفاية عنده بدعوته المجابة وغير ذلك، بالمعنى الثانى أن يحاسب نفسه كما قال- عليه السلام-: «**حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا**»[1] .

وبالمعنى الثالث أن تتقى اللَّه حق تقاته قال اللَّه- عز وجل-: ﴿ **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ﴾ [الحجرات: ١٣]، وهذا الاسم لم يرد فى القرآن إلا أن الجليل ذو الجلال وفيه ذو الجلال والإكرام، والجلال والإكرام الكمال فى جميع الصفات النفسية والمعنوية والقدسية، وحظ العبد منه التخلى عن كل صفة ذميمة والتحلى بكل صفة كريمة .

الكريم: قال اللَّه عز وجل: ﴿ **يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ** ﴿٦﴾ ﴾ [الانفطار: ٦]. والعرب تطلق الكريم على الشىء الذى تكثر منافعه، وحيث الكرمة كرمة لقرب تناول ثمرتها وخلوها عن الشوك، ويرجع معناه إلى الجود،

(*) لوحة ٧٦/ ٢ من المخطوط .

(١) ويروى عن عمر بن الخطاب قال: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وتزينوا للعرض الأكبر، وإنما يخف الحساب يوم القيامة على من حاسب نفسه فى الدينا .

ويروى عن ميمون بن مهران قال لا يكون العبد تقيّا حتى يحاسب نفسه ويحاسب شريكه من أين مطعمه وملبسه، الترمذى (ج٤ / ٦٣٨)، قال الشيخ الألبانى: ضعيف .

فمن كرمه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِىَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣].

ومن كرمه تلقين الجواب حالة العقاب فى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ﴾ [الإنفطار: ٦].

ولا جواب له ها هنا سوى قوله: كرمك، ويطلق الكرم على صفة محمودة وكرايم الأموال نفائسها ومنه قوله عليه السلام: «الكريم ابن الكريم يوسف الصديق» إشارة إلى شرف تسميتها مع ثبوتها، ومعناه فى حق البارى علوه بوجوب وجوده ويرجع بالمعنى الأول إلى القدرة والفعل والثانى إلى صفات الجلال وحظ العبد أن يعفو عمن ظلمه ويصل من قطعه ويحسن(*) لمن أساء إليه، وبالمعنى الثانى أن تحقق قوله.

قيل: هو العليم هو الذى لا يعزب عنه شىء ومنه قول عيسى عليه السلام: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ ﴾ [المائدة: ١١٧] للعبد منه مراقبة خواطره وتمييزه خاطر الحق والملك عن خاطر النفس والشيطان وأن يفرق بين الإلهام.

المجيب قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾ ﴾ [هود: ٦١].

قال عز وجل: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِى وَلْيُؤْمِنُوا بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾ [البقرة: ١٨٦].

للعبد منه الاستجابة للَّه تعالى ولرسوله عليه السلام ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤].

(*) لوحة ٧٧/ ١ من المخطوط.

ومنه أيضًا إجابة الدعوة قال عليه السلام: «لو دُعيت إلى كراع لأجبت»(١).

قال اللَّه عز وجل: ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾ [غافر: ٧].

وحظ العبد منه سعة علمه وصدره عند السؤال.

قال اللَّه عز وجل: ﴿ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٢) ﴾ [التحريم: ٢].

اعلم أن الأشعرية قالوا: الحكيم الذى يفعل على وفق إرادته وعلمه ويقابل الحكَمة الغيب وهو منفى عن اللَّه تعالى، وقالت المعتزلة هى الذى لا يفعل إلا لفائدة، ويمتنع عود الفائدة إليه، فيتعين عودها إلى العبد ويرجع إلى تحصيل النفع أو دفع الضر أو ما هو سبب لذلك والغيب هو الخاطئ عن المصلحة ويحسن أن لا نمنع اشتمال أفعال اللَّه تعالى وأوامره ونواهيه على حكمة، وإن وقفت العقول عن إدراك بعضها(*) كما قال اللَّه تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ [الحجر: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [المؤمنون: ١١٥]

والممنوع من قول المعتزلة وجوب الصلاح والأصلح على اللَّه تعالى وحصر تعلق القدرة على ذلك.

وحظ العبد منه ما تقدم من قوله عليه السلام: «جالس العلماء وصاحب الحكماء وخالط الكبراء».

الودود: معناه المحب وقيل المحبوب.

---

(١) ورد بلفظ أبى هريرة- رضى اللَّه عنه- قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «والذى نفسى بيده لو دعيت إلى كراع لأجبت ولو أهدى إلى ذراع لقبلت» ولم يذكر وكيع قوله والذى نفسى بيده. رواه البخارى فى الصحيح عن عبدان عن أبى حمزة، البيهقى (ج٧ / ٢٧٣)، النسائى (ج٤ / ١٤٤)، البخارى (ج٢ / ٩٠٨)، أحمد (ج٢ / ٤٧٩)، النووى رياض الصالحين (ج١ / ٣٥٨)، عمدة القارى (ج٢٠ / ٧٠).

(*) لوحة ٧٧ / ٢ من المخطوط.

قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، والمحبة من اللَّه تعالى للعبيد إرادة الزلفى، ومن العبد إيثاره على ما سواه.

المجيـد: مبالغة فى الماجد والمجد الشرف والكمال؛ ولذلك وصف البارى تعالى به القرآن العظيم فقال: ﴿قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ①﴾ [ق: ١]، ويطلق على الكثير العطاء وحظ العبد بالمعنى الأول يرجع إلى التقوى، وبالثانى إلى كثرة العطاء.

الباعث: أى: باعث الرسل وباعث الموتى من القبور.

وحظ العبد بالمعنى الأول تحقيق وراثته عليه السلام ببلوغ درجه الاجتهاد، قال عليه السلام: «**العلماء ورثة الأنبياء**»(١) وقال: «**علماء أمتى كأنبياء بنى اسرائيل**»، وقال: «**لأن يهدى بك رجلاً خير لك من حمر**(٢) **النعم**» وبالمعنى الثانى السعى فى حياة نفسه بالعلم والشهادة.

قال اللَّه تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال عز وجل: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، قال اللَّه تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ⑦⑨﴾ [النساء]

وهو مبالغة فى الشاهد، والشهادة ترجع إلى العلم مع الحضور كما قال تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ④⑥﴾ [طه: ٤٦].

---

(١) «وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهمًا وإنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر»، أبو داود (ج٢ / ٣٤١)، ابن ماجه (ج١ / ٨١)، الترمذى (ج٥ / ٤٨)، رياض الصالحين (ج٢ / ١٢٠)، عمدة القارى (ج٢ / ٤٧٧)، قال الشيخ الألبانى: صحيح.

(٢) «فو اللَّه لأن يهدى اللَّه بك رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم»، النسائى (ج٥ / ٤٦)، البخارى (ج٣ / ١٣٥٧)، مسلم (ج٤ / ١٨٧٢)، أحمد (ج٥ / ٣٣٣)، رياض الصالحين (ج١ / ١٠)، عمدة القارى (ج ٢٢ / ٥١).

وحظ العبد(*) منه أن تعبد اللَّه كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك وأن تقول عن علم قال اللَّه- عز وجل- : ﴿ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ ﴾ [الحج : ٦٢]، والحق ضد الباطل والباطل لا ثبوت له، والحق هو الثابت الذى لا يقبل الانتفاء، وهو المسمى بوجوب الوجود ومن لازمه العدم، والبقاء.

للعبد منه فناؤه عن نفسه وإرادته، قيل: وقول الحلاج(١): أنا الحق، إشارة منه إلى كناية عن مشاهدة نفسه لا إرادة الاتحاد، وهذا تأويل من إحسان الظن به، واللَّه أعلم كيف قال.

ولما كان الغالب على الصوفية حال المكاشفة وشهادتهم للأشياء باللَّه تعالى كان الغالب على ألسنتهم من أسمائه الحق، ولما كان الغالب على المتكلمين ومقام الاستدلال ومعرفة اللَّه تعالى بالأشياء كان الغالب على ألسنتهم من أسمائه البارى، ولما كان الغالب على الفقهاء النظر فى الأحكام الشرعيه كان الغالب على ألسنتهم الشارع المتكفل لمصالح العباد. ويرجع إلى القدرة والفعل.

للعبد منه السعى فى حاجة أخيه.

قال اللَّه تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (٥٨) ﴾ [الذاريات: ٥٨].

والقوة كمال القدرة، للعبد أن يتحقق اعتصامه واستعانته باللَّه تعالى، مبالغة فى القوى، والمبالغة فيه هى الكمال إلى أقصى الغايات، وهى تأثيرها فى سائر الممكنات ولا يؤثر فيها شىء.

قال اللَّه تعالى: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

(*) لوحة ٧٨/ ١ من المخطوط.

(١) **الحلاج**: هو أبو عبد الله الحسين بن منصور بن محمد الفارسى، تصوف الحلاج، وصحب سهل بن عبد الله التسترى وصحب الجيند وتعبد وبالغ فى المجاهدة والترهب، ثم فتن وسافر إلى الهند وتعلم السحر واشتبه على الناس السحر بالكرامات فضل به خلق كثير وقتل بذلك، راجع ديوان المبتدأ والخبر ابن خلدون (ج١ / ١١٣).

قيل: ومعناه القائم بالأمور، ومنه(*) سمى ولى اليتيم وليًا، والله تعالى وهو المتكلف لأمور الخلائق كلها، وقيل معناه الناصر قال الله- عز وجل-: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]. وقيل معناه: المحب ومنه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ١٥٧].

وحظ العبد الاتصال بولاية الله تعالى، واختلف فى تسمية الولى وليًا؛ فقيل لأنه فعيل بمعنى فاعل، أى: أنه يتولى الله ورسوله وقيل بمعنى مفعولاً أى تولاه الله تعالى بحفظه ورعايته.

الحميد: قال الله- عز وجل-: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ ﴿٢٨﴾﴾ [الشورى: ٢٨].

أى المستحق للحمد والثناء فيكون فعيلاً بمعنى مفعول ولا يمتنع أن يكون من فاعل أيضًا؛ فإنه المثنى على نفسه وعلى من شاء من عباده، قال الله تعالى فى الثناء على من اختاره ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾﴾ [ص: ٤٧]. وقال ﷺ: «**لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**»[1].

وحظ العبد فيه اعترافه بالعجز عن الثناء عليه؛ كما أشار إليه عليه السلام.

المحصى: قال الله -عز وجل-: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الجن]، ويرجع إلى كمال العلم وعمومه.

وحظ العبد فيه أن يحصى على نفسه الحركات والسكنات وأن يراقب الله تعالى فى الجهر والخلوات: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾﴾ [العلق: ١٤].

المبدئ المعيد: قال الله -عز وجل-: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾﴾ [البروج]، وذلك إشارة إلى النشأتين، والإعادة قد تكون بإيجاد ما أعدمه أو يجمع ما بدده،

(*) لوحة ٧٨ / ٢ من المخطوط.

(١) قال ﷺ: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، قال الألبانى: صحيح، ابن ماجه (٣٨٤١)، وصحيح الجامع (١٢٨١)، صحيح الجامع (١٢٨٠)، صحيح أبى داود (١/ ١٦٧).

كما قال تعالى فى بيان كيفية إحياء الموتى لإبراهيم عليه السلام(*) ، حيث قال : ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ [البقرة : ٢٦٠]

وحظ العبد منه استكمال حقائق الإيمان بالغيب بما بعد الموت كما قال عليه السلام لحارثه قال له : «**كيف أصبحت**»؟ فقال : أصبحت مؤمنًا حقًا فقال له عليه السلام : «**لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك**»؟ قال : كأنى أرى عرش ربى بارزًا وأهل الجنة فى الجنة يتنعمون ، وأهل النار فى النار يعذبون فقال له : قد عرفت فالزم .

قال اللَّه تعالى : ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك : ٢] .

وقد احتج إبراهيم الخليل - عليه السلام - على وحدانيته تعالى وباختصاصه بذلك حيث قال : ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة : ٢٥٨] . معارضة للنمروذ بما أظهره فيما ليس له دليل بهذا الاستدلال ، وإنما عدل الخليل عليه السلام إلى مثال أوضح منه بقوله : ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة : ٢٥٨] . لضعف فهم النمروذ . وقد قال اللَّه تعالى : ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (١١)﴾ ولقوله تعالى : ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ [النحل : ٢٨] .

فإن اللَّه تعالى هو الفاعل المخترع حقيقة ، وفوَّضه إلى ملك الموت بطريق الكسب وله أعوان ، فصحت الإضافات الثلاث ويرجعان إلى القدرة أو الفعل .

للعبد منه إحياء روحه بذكره ، وإماتة شهواته بالمجاهدة والرياضة .

قال اللَّه تعالى(**) : ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان : ٥٨] ، وحياته التى باعتبارها تصح أن يتصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر ، ليست

(*) لوحة ٧٩ / ١ من المخطوط .

(**) لوحة ٧٩ / ٢ من المخطوط .

متوقفة على بنية مخصوصة واعتدال مزاج، وقد أوجبها لنفسه بقوله الذى لا يموت ونفى وفاتها بقوله ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وحظ العبد منه السعى فى الشهادة. ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (١٦٩)﴾ [آل عمران: ١٦٩]

قيل الدايم: الباقى فيكون تأكيداً للحى وقيل: هو مبالغة فى قيامه بتدبير خلفه، وحصول الاستغناء به عن كل ما سواه

وحظ العبد منه كمال تمكنه بعدم التفاته إلى الأسباب، ومشاهدة المسببات من غير القدرة، إنى أبيتُ عند ربى يطعمنى ويسقينى، خلق له ما يعزم به نفسه وتغنيه عن الطعام والشراب فلا يبطل.

معنى الواجد: معناه الغنى، وحظ العبد أن يكون غنيًا به عن ما سواه

الماجد: قد تقدم ذكره فى المجيد

الواحد: وقد ورد فى بعض الروايات الأحد، فلنفرض الكلام فيهما فنقول قال عز وجل: ﴿وهو الواحد القهار﴾ وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)﴾ [الإخلاص]. اعلم أن البارى تعالى واحد فى ذاته لا جزء له، وواحد فى صفاته لا مثل له، وواحد فى ألوهيته وخلقه وتدبيره وملكه لا شريك له، وقد تقدم الدليل على جميع ذلك.

وأما الأحد: فقال الزجاج(١) : أصله وحد يقال وحد يوحد فهو(*) وحد كما يقال حسن يحسن حسنًا فقلبت الواو همزة والواو المفتوحة قد تقلب همزة

---

(١) الزجاج: إبراهيم بن السرى الزجاج النحوى أبو إسحاق، قال الخطيب: كان من أهل الدين والفضل وحسن الاعتقاد جميل المذهب، وله مصنفات حسان فى الأدب (ت ٣٢١هـ) وهو أستاذ أبى على الفاسى. راجع الوافى بالوفيات (ج٢ / ٢١٩).

(*) لوحة ٨٠ / ١ من المخطوط.

كما قيل امرأة اسمًا أى الوسامة وكما قلبت أيضًا المضمومة والمكسورة فى قوله تعالى ﴿أُقِّتَتْ﴾ [المرسلات: ١١].

والفرق بين الواحد والأحد من أوجه منها أن أحدًا فى النفى أعم من واحد، فإنه يحسن أن يقال ما فى الدار واحد بل اثنان أو ثلاثة، ولا يحسن أن يقال ما فى الدار أحد بل اثنان أو ثلاثة ومنها أن لفظ الواحد يصح أن يوصف به من يعلم ومن لا يعلم فى الإثبات والنفى، والأحد لا يوصف فى الإثبات إلا للَّه تعالى؛ لا يقال هذا رجل أحد؛ فصار الرحمن الذى لا يوصف به إلا للَّه تعالى والواحد بمنزلة الرحيم لا يختص به.

قال الأزهرى[1] سئل أحمد بن يحيى[2] عن آحاد هل هو جمع أحد فقال: تعالى اللَّه عن ذلك ليس للأحد[3] جمع، قيل: ومما يفرق به أيضًا بين الواحد والأحد أن الواحد يخلق لمفتتح العدد قد قال واحد اثنان ثلاثة ولا يقال أحد اثنان ثلاثة.

وأما للعبد منها فالتحقيق بمقام التوحيد، وظاهره معلوم وحق حقيقته مما تضيق عنه العبادة وتنقطع دونه الإشارة.

(١) **الأزهرى:** أبو منصور الأزهرى الشافعى محمد بن محمد بن عبد اللَّه بن الحسين بن طلحة أبو منصور الهروى صنف فى تهذيب اللغة عشر مجلدات والتقريب في التفسير وتفسير إصلاح المنطق، وله سوى ذلك كثير من المصنفات ولد ٢٨٢هـ وتوفى ٣٧٠هـ، راجع الوافى بالوفيات (ج١ / ١٧١).

(٢) **أحمد بن يحيى:** أحمد بن يحيى بن إسحاق ابن الراوندى أبو الحسين من أهل مرو سكن بغداد، وكان من متكلمى المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدًا وكان يجالس أهل الإلحاد، ولما سئل عن ذلك قال: لأعرف مذهبهم، ذكر ذلك القاضى أبو على التنوخى. الوافى بالوفيات (ج٣ / ١٠١).

(٣) **الأحد:** الأحد. . أحد بمعنى الواحد وهو أول العدد تقول: أحد واثنان وأحد عشر وأما قوله تعالى «قل هو اللَّه أحد» فهو بدل من اللَّه تعالى. والأحد لا تقبل التكثر لأن القول بواحد يقبل القسمة أما الأحد فلا يقبل ذلك. راجع مختار الصحاح. (ج١ / ٦).

سئل أبو الحسن المزين[١] عن التوحيد: وتوحده بالرجوع إليه فى كل مالك وعليك، وتعلم أن كل ما خطر بقلبك وأمكنتك الإشارة إليه فاللَّه بخلافه. وقال الجنيد[٢]: التوحيد إفراد القدم عن الحدوث وسئل على[*] بن سهل عن التوحيد فقال: قريب فى الظنون بعيد فى الحقائق، فقلت لأصحابى هى الشمس ضوؤها قربت ولكن فى تناولها بعد وقال اللَّه تعالى: ﴿ **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** (١٨) ﴾ [آل عمران: ١٨].

قيل: وهذا توحيد الخواص حيث شرفهم بإضافة شهادتهم إلى شهادته لنفسه فوحدوه بما وحد به نفسه، كما أشار إليه عليه السلام بقوله: «أنت كما أثنيت على نفسك».

الصمد، قيل: السيد واختلف فى السيد فقيل هو الملك وقيل معناه الحكيم قال اللَّه تعالى فى وصف يحيى ﴿وسيداً وحصوراً﴾ قال ابن عباس معناه: الحكيم، وقيل: الصمد الذى يعمد إليه فى الحوائج، وقيل: الذى لا جوف له، ويرجع بالمعنى الأول إلى صفات المعانى وبالثانى إلى صفات الجلال والكمال وبالثالث إلى التنزيه.

وحظ العبد منه بالمعنى الأول أن يكون سيد وقته قال ﷺ: «**أبو بكر وعمر**

---

(١) أبو الحسن المزين: هو أبو الحسن على بن محمد البغدادى شيخ الصوفية صحب الجنيد وسهل بن عبد الله وجاور بمكة، وقال السلمى فى طبقاته أقام بمكة مجاوراً بها ومات بها وكان له فى الزهد أقوال عظيمة ما فارق فيها أحكام الكتاب والسنة. راجع طبقات السلمى (ج١ / ٩٩).

(٢) الجُنيد: أبو القاسم بن محمد بن الجنيد النهاوندى الأصل البغدادى القواريرى الخراز، وكان شيخ العارفين وقدوة السالكين ولد ببغداد ٢٢٠هـ سمع من الحسين بن عرفة واختص بصحبة السرى السقطى والحارث المحاسبى، وأتقن العلم، وكان يقول علمنا مضبوط بالكتاب والسنة. راجع الوافى بالوفيات (ج٤ / ٥٥).

(*) لوحة ٨٠ / ٢ من المخطوط.

سيد كهول هذه الأمة»، وبالمعنى الثاني أن يكون مجاب الدعوة قال ﷺ : «**رب أشعث أغبر ذي طمرين يصفح عن أبواب الناس لو أقسم على الله لأبره**»[(١)] وبالمعنى الثالث أن يأخذ من القليل من الطعام والشراب قال عليه السلام[(٢)] : «**حسب المؤمن لقيمات يقمن بها صلبه**»[(٣)] قيل والجمع السالم غير المعرف للقلة : فهو للعشرة فما دونها، صغّرها إشارة إلى تصغير[(*)] .

القادر المقتدر قال الله تعالى ﴿**قُلْ هُوَ الْقَادِرُ**﴾ [الأنعام : ٦٥] وقال ﴿**وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا** (٤٥)﴾ [الكهف : ٤٥] .

ومعناها ظاهر : للعبد منهما التنزيه من الحول والقوة، قال تعالى : ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** (٥)﴾ [الفاتحة : ٥]، «لا حول ولا قوة إلا بالله» يرجعان إلى القدرة أو الفعل فالعبد منهما أن يحيط بمراتب العبادات ويقدم الأهم فالأهم .

هو الأول فليس قبله شيء والآخر بمعنى الباقي بعد فناء خلقه، ويرجعان إلى التقديس والإضافة، للعبد منها أن يشتغل بما يبقى عما يفنى .

---

(١) حدثنا هشام بن عمار، حدثنا سفيان عن الحسن بن عمارة عن فراس عن الشعبي عن الحارث عن علي قال : قال رسول الله ﷺ : (أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين . . لا تخبرهما يا علي ما داما حيين) .
ابن ماجه (ج١ / ٣٦)، قال الشيخ الألباني : صحيح .

(٢) قال : قال رسول الله ﷺ . . . : «رُبَّ أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره» رواه مسلم، رياض الصالحين (ج١ / ١٨٥)، الجمع بين الصحيحين (ج٣ / ٢٣٩) .

(٣) حدثنا هشام بن عبد الحمصي . . حدثنا محمد بن حرب، حدثتني أمي عن أمها أنها سمعت المقدام بن معد يكرب يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول : (ما ملأ آدمي وعاء شرّاً من بطنه حسب الآدمي لقيمات يقمن صلبه . . فإن غلبت الآدمي نفسه فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث لنفسه، ابن ماجه (ج٢ / ١١١١)، النسائي (ج٤ / ١٧٧)، قال الشيخ الألباني : صحيح .

(*) لوحة ٨١ / ١ من المخطوط .

قيل بمعنى الظاهر القادر وقيل الظاهر بالأدلة والباطن المحتجب عن خلقه فى دار الدنيا بموانع خلقها فى أعينهم، وقيل الباطن العالم بالخفيات.

قيل وحظ العبد منهما الظهور على الشيطان وإخفاء أعماله عن الخلق خشية وهذا فى غير إقامة الواجبات

قد تقدم معناه فى تفسير الولى والفرق بينهما المبالغة فى ولى فإنه فعيل من فاعل أى بوجوب وجوده واستغنائه عن الخلق وتنزيهه عن جميع النقائص.

وحظ العبد منه علو همته بحيث لا يملكه شيء من المخلوقات.

قال اللَّه تعالى: ﴿هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ ﴿٢٨﴾﴾ [الطور: ٢٨] البر فاعل البر، للعبد منه الخيرات وألا يظهر الشر ولا يؤذى.

قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾﴾ [البقرة: ٥٤]، مبالغة فى التائب وتطلق المبالغة فى لفظ الفاعل (*) والمفعول وأصله فى اللغة الرجوع.

معناه فى حق العبد رجوعه إلى الندم والطاعات، ومعناه فى حق اللَّه- عز وجل- رجوعه عليه بالقبول، وحظ العبد منه ظاهر .

قال اللَّه تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥] وهو مشتق من الانتقام ولا تسمى العقوبة انتقامًا إلا بشرط أن تبلغ الكراهة إلى حد السخط الشديد، وأن يحصل بعد مهل ويكون فى ذلك التعذيب نوع من التشفى، وهذا لا يوصف به اللَّه تعالى، لكن يمكن ذلك بالنسبة إلى أنبيائه وأوليائه.

وأما حظ العبد منه فظاهر .

العفو :قال اللَّه تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿٢﴾﴾ [المجادلة: ٢] العفو ترك المؤاخذة وهو أبلغ من المغفرة فإنها مشتقة من السترة، والعفو إزالة الأثر ومنه عفت الديار .

(*) لوحة ٨١/ ٢ من المخطوط.

الرؤوف قال اللّه تعالى: ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ (٢٠) ﴾ [النور: ٢٠].

قيل: الفرق بين الرأفة والرحمة، أن الرأفة باعتبار صفة فى الفاعل، والرحمة باعتبار صفة فى المفعول

وحظ العبد منه الشفقة على عباده المؤمنين، والاستغفار للمذنبين، قيل: إن بعض الصالحين كان يسمى أيوب وكان بجواره رجل مسرف على نفسه فلما مات امتنع من الصلاة عليه فرآه فى النوم على أحسن حال، فقال: له ما فعل اللّه بك؟ فقال: غفر لى، وقال: قل لأيوب: ﴿ قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الإِنفَاقِ ﴾ [الإسراء: ١٠٠].

مالك الملك: واضح وقد تقدم تفسير الملك ذو الجلال والإكرام فقال المعنى بذى الجلال الإشارة إلى صفات(*) الكمال، والإكرام إشارة إلى صفات التنزيه.

العادل يقال قسط إذا جار، وأقسط إذا عدل، قال اللّه- عز وجل-: ﴿ وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (١٥) ﴾ [الجن: ١٥] وقال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٤٢) ﴾ [المائدة: ٤٢] للعبد منه طائفة.

قال اللّه تعالى ﴿ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لاَّ رَيْبَ فِيهِ ﴾ [آل عمران: ٩].

جامعهم بعد تفريق وجامع بين أرواحهم وأصلهم.

الغنى: قال اللّه تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم ﴾ [الكهف: ٥٨]. ومعناه وجوب وجوده معهم لفصل القضاء بينهم وافتقار سائر الممكنات إليه قال اللّه عز وجل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (١٥) ﴾ [فاطر: ١٥].

(*) لوحة ٨٢ / ١ من المخطوط.

المغنى الذى أعطى كل شىء خلقــه ثـم ﴿ وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَـا سَـأَلْتُـمُـوهُ ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، والسؤال منا تحقق جهة الافتقار إليه. . . مفهوم المغنى إذ لا مانع لما أعطى، ولا معطى لما منع وترجع إلى الإرادة، للعبد منه أن لا يعطى الحكمه إشارة إلى كمال القدرة وللإرادة لازدواجهما.

قال اللَّه تعالى: حكاية عن الخليل فى احتجاجه على قومه فى نفى عبادة الأصنام ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (٧٢) أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (٧٣) ﴾ [الشعراء].

قال اللَّه تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [النور: ٣٥].

قيل: نور وقيل النور وهو لكل موجود من العدم إلى الوجود، وله معينان كما تقدم أحدهما خاص وهو خلق التوفيق على الطاعات(*).

والثـانى عـام: وهو إرسـال الرسل وإنزال الكتب ونصب الدلائل وخلق الألطاف، وحظ العبد منه الدعاء إلى اللَّه تعالى، قال اللَّه- عز وجل-: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾ [النحل: ١٢٥] ﴿ وَجَادِلْهُم بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥].

قال اللَّه تعالى: ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ١٠١] وهو الذى يفعل على غير مثال سابق، وقيل: البديع الذى لا نظير له، ويرجع إلى التنزيه المستمر الوجّود الواجب الذى لا يلحقه عدم، وحظ العبد منه السعى فى الشهادة قال اللَّه تعالى: ﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (١٦٩) ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

الوارث: قال اللَّه تعالى: ﴿ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (٥) ﴾ [القصص: ٥] وقال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا ﴾ [مريم: ٤٠].

(*) لوحة ٨٢ / ٢ من المخطوط.

وهو ثبوت اختصاص له فهو عائد إليه بعد انقراضها لم يرد فى القرآن، ومعناه المرشد وقيل الموصوف بالعدل وقيل المتعالى عن النقائص، وهو بالمعنى الأول يرجع إلى القدرة والكلام، وبالتالى إلى الأفعال، وبالثالث إلى التنزيه وحظ العبد منه استكمال بما يفهمه عن اللَّه تعالى فى مجارى خطابه كما قال على - كرم اللَّه وجهه: ما عندنا شىء أسره النبى ﷺ إلينا إلا أن ما أتى اللَّه عبداً فهمًا فى كتابه.

الصبور: فعول من الصبر ولم يرد فى القرآن واصل الصبر فى اللغة الحبس وحقيقته ممتنعة على اللَّه، فيحمل على تأخير العقوبه إلى أجل(*) معلوم، قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلاَّ لأَجَلٍ مَّعْدُودٍ (١٠٤)﴾ [هود: ١٠٤].

للعبد منه الصبر على الطاعات والصبر على ترك المعاصى والمداومة على ذلك قال اللَّه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾

[آل عمران: ٢٠٠]

اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبى ﷺ كما صار إليه الكرامية لاستوائه مع الخلق فى نوع البشرية، ولا مكتسبة كما صار إليه الفلاسفة، وقالوا: إنها ترجع إلى التخلى عن الأخلاق الذميمة والتحلى بالأخلاق الكريمة إلى أن يصل العبد إلى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه.

وغيره وإنما يرجع إلى اصطفاء اللَّه تعالى عبداً بأن يوحى إليه قال اللَّه تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [فصلت: ٦].

(*) لوحة ٨٣ / ١ من المخطوط.

فميز نفسه بالوحى فإن مرجع ذلك تبليغ ما أوحى إليه كان رسولاً كما قال اللَّه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، فإن كل رسول نبى وليس كل نبى رسول، وقد فرق الزمخشرى الرسل من الأنبياء: بأن الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع، والأنبياء هم الذين يحكمون بالمنزل على كتاب مع أنهم يوحى إليهم كما قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: ٤٤] لإخباره عن اللَّه تعالى فيكون(*) مأخوذ من الأنبياء أو لدفعته فيكون(*) مأخوذ من النبوة ولذلك قيل مهموز وغير مهموز وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]

وأنكرت البراهمة النبوة ومنعوا جواز اتباع الرسل قالوا: إن جاءت الرسل بما يدرك عقلاً لم يكن فى إرسالهم فائدة كان فى قضايا العقول مندوحة عنهم، وإن كان ما جاء به الرسل غير مدرك بالعقل فلا يُعقل ما يخالف العقل، وقال فى جوابه: إن اللَّه إنما أرسل الرسل إلى ما لا يستدل بتمحص العقول وإنما يقضى العقول بجوازه وإذا لم تكن فى إرسال الرسل استحالة وخروج عن حقيقة وجب الحكم بجوازه.

جملة القول فى ذلك: أن البراهمة(١) والصائبة(٢) قضت باستحالة النبوّات

(*) لوحة ٨٣ / ٢ من المخطوط.

(١) البراهمة: طائفة انتسبت إلى رجل منهم يسمى براهم، وقد مهد لهم نفى النبوات أصلاً وقرر أن ذلك استحالة بالعقول، والعقل دل على أن للعالم صانعًا حكيمًا، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح عقولهم فينكرون الذهاب إلى الكعبة وتقبيل الحجر وغيره من «مناسك الحج» فيرون أن هذه الأفعال مخالفة للعقل. راجع الملل والنحل- الشهرستانى (ج١ / ٢٠٦).

(٢) الصابئة: الصبوة فى مقابل الحنيفية وفى اللغة صبأ الرجل: إذا مال وزاغ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء.. قيل: لهم الصابئة ويقال صبأ الرجل =

عقلاً، وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة إلى وقوع جميع النبوات عقلاً؛ لأنها من اللَّطف المقرب للإيمان، واللطف واجب عندهم على اللَّه عز وجل.

وذهبت الأشعرية(١) إلى أنها جائزة عقلاً وواقعه شرعًا؛ لأنها لا تسترعى سوى إتيان الكلام للَّه تعالى والقدرة على إفهامه، وقد أقمنا الدليل على أن البارى تعالى متكلم آمرٌ ناه موح وأما طريق معرفته فيرجع إلى ثلاث طرق إما الوحى بواسطة ملك، أو بالإلهام بحيث يدرك أن اللَّه تعالى هو المخاطب له- بخلاف الوحى إلى أم موسى والنحل- أو بالخطاب من غير واسطه، فإن يخلق اللَّه تعالى فى العبد روحًا يفهم بها عنه كلامه، كما(*) قال اللَّه تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ**﴾(*) [الشورى: ٥١] وهو الخطاب من غير واسطة أو يرسل رسولاً فيوحى به ما يشاء وللمانعين جواز النبوة سنة منها ما ذكره المصنف وبنى مثبتة على التحسين والتقبيح فى طلب الفائدة، قالوا: ما جاء به الرسل لا يخلو إما أن يكون مدركًا بالعقل أو لا فإن كان قادرًا على إدركه بالعقل ففى العقل غنية، وإن كان مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه أو يدرك خلوه عن الحكمة كالهرولة وغير ذلك فهو عبث، ولا سبيل إلى التصديق به، والجواب ما أشار إليه من أن حظ العقل منه الجواز والوقوع بوحيه من الشرع، فإن الحاجة بالرسل الإنباء عن ما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود فى الدارين، حظ العقل من جميع ذلك الجواز، وكذلك يحتاج إليهم فى تعيين الشكر اللائق باللَّه تعالى، والعقل وإن دل على اعتبار المصالح والمفاسد إلا

= إذا عشق وهوى، والصبوة هى الانحلال عن قيد الرجال، ومدار مذهبهم التعصب على الروحانيين، فدعوتهم قائمة على الاكتساب ودعوة الحنفاء قائمة إلى الفطرة، راجع الملل والنحل- الشهرستانى (ج١ / ٨٥).

(١) **الأشعرية**: سبق التعريف بها.

(*) لوحة ٨٤ / ١ من المخطوط.

أنه يحتاج فى طريق استعمالها إلى كيفيات مخصوصة لا يستقل العقل بها، لا سيما عند تعارضها فإن غاية العقل أن يدرك أن السرقة مفسدة، وأن السرقة لا تناسب شرع من قبلنا أما تعيين أن الزاجر استرقاق السارق كما فى شرع من قبلنا، أو قطع اليد من محل مخصوص أو عقوبه غير ذلك. فالعقل لا يهتدى إليه لو سلمنا أن العقول تستقل بدركه حلالاً، فما المانع(*) من إنبائهم بذلك للتذكر والتأكيد والتنبيه للغافلين والعقلاء مجموعون على حسن تكرير المواعظ.

* * *

(*) لوحة ٨٤ / ٢ من المخطوط.

فصل : قوله : إنما يثبت صدق من ادعى النبوة بالمعجزات

وهى أفعال للَّه تعالى خارقة للعادة المستمرة ظاهرة على صدق دعوى النبى وتحديه، ويعجز عن الإتيان بمثلها الذين يتحداهم النبى ﷺ، ووجه دلالتها على صدق النبى أنها تنزل منزلة التصديق بالقول.

ونظيره والمشاهد أن يتصدى ملك للناس ويؤذن لهم بالولوج عليه، فإذا اختصوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام من أهل الجمع قائم، وقال: إنى رسول الملك إليكم وقد ادعيت الرسالة بمرأى منه ومسمع، وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد إذا استدعى منه ذلك، أيها الملك صدقنى وقم واقعد، فإذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك، تصديقًا له بمنزلة قوله صدق، قاله إنما يثبت صدق من ادعى النبوة بالمعجزات بصيغة «إنما» فإنه يشعر بحصر الطريق المعرفة لصدقهم فى ذلك، وهى لا تنحصر فإنه من الجائز العقلى أن يخلق اللَّه لنا العلم الضرورى بصدقهم، ثم من الأنبياء من لم يحتج فى صدقه إلى معجزة بل عُلم صدقه بإخبار من ثبت صدقه بالمعجزة، وقد أخبر موسى وعيسى بنبوة محمد ﷺ قبل مبعثه، فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ﴾

[الأعراف: ١٥٧]

وقال تعالى: (*) ﴿وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩].

(*) لوحة ٨٥/ ١ من المخطوط.

وقال تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]، والعذر له أنه لا يناقض ما ادعاه فإنه لا ينكر جواز خلق العلم الضرورى بذلك، وإنما ادعى ذلك نظرًا إلى سنة اللّه تعالى فى تصديقهم وعادته وتصديق رسول لرسول لا يخرجه عن ذلك، فإنه إنما يتم بإسناده إلى الصادق بالمعجزة ومراده بمدعى النبوة ها هنا مدعى الرسالة.

وأما تقييده المعجزة بفعل اللّه تعالى فقد أورد عليه أنها لا تنحصر فى الفعل بل كما أنها بفعل غير المعتاد، وقد يكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق القدرة والداعى إلى الفعل كقوله عز وجل: ﴿آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا﴾ [آل عمران: ٤١]، وقوله لمحمد ﷺ: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٦]

وذهب قوم إلى أن إعجاز القرآن فى هذا الجنس، وأنهم صرفوا ومنعوا عن معارضته مع أنه من جنس مقدورهم وهو ضعيف، فإنه لو كان من جنس المقدور لهم لوقع فيما مضى ولو وقع لنقل؛ فلأجل ذلك قال بعض الأصحاب: شرطها أن يكون فعلاً أو ما يتنزل منزلته بمعنى من حيث كان لا يتحقق ذلك والحالة هذه إلا بقصد اللّه تعالى إلى تصديقه عادة، وتقييده بأنها فعل اللّه تعالى وخارقه للعادة ولأن غير ذلك لا اختصاص للنبى به، فيمكن معارضته بمثله وقوله على حسب دعوى وتحريه المعنى بالتحرى(*) المباراة وقوله عليه السلام: «لا يأتى أحدكم بمثل ما أوتيت به».

قوله: ووجه دلالتها على صدق النبى أنها تنتزل منزلة التصديق بالقول يعنى كدلالات الإشارة والمواضعة بالأفعال التى تفيد ما يفيده الألفاظ، وقد اختلف الأصوليون فى وجه دلالة المعجزة، فمنهم من قال: إنها تتنزل منزلة التصديق بالقول، فإن اللّه تعالى إذا خلق المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له: صدقت

(*) لوحة ٨٥ / ٢ من المخطوط.

بالقول، فيكون مدلولها خبراً، ومنهم من يقول: إنها تدل على إنشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولي أو بلغ رسالتي، والإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، ثم قرر والدلالة من وجهين، أحدهما: أنها تدل عقلاً قالوا: لأن خلق الخارق من اللَّه تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على إرادة اللَّه تعالى لتصديقه، كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والشكل والقدر على إرادته تعالى به بالضرورة إلى هذا مثل الإسناد، الثاني: إن دلالتها عادية كدلالة قرائن الأحوال الدالة على حجل الحجل أو وجل الوجل قالوا وخلق ذلك من اللَّه تعالى على هذا الوجه يدل على صدقه بالضرورة، كما يعلم حجل الحجل ووجل الوجل بالضرورة، وإليه ميل الإمام واعلم أننا نحتاج في تقرير دلالة المعجزة إلى إثبات الصدق للَّه تعالى، فإن(*) المصدق بما لم يكن صادقًا لم يثبت صدق المصدق، والدليل على وجوب الصدق للَّه تعالى أنه عالم وكل عالم ففي نفسه حديث يطابق معلومه، وذلك هو عن الخبر الصدق، وإخباره بخلافه لا يكون إلا عن تقدير أو جهل وهما محالان على اللَّه تعالى، ولأن الصدق صفة كمال ونقيضها نقص، والنقص مستحيل على اللَّه تعالى، فوجب له الصدق والملحدة على ذلك وجوه:

الأول: قالوا مدعي الرسالة مشارك لنا في اللوح والصورة ودعواه اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة، ولا يقبل مجرد دعواه، فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب، واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه. كيف يدل مع أنا نشاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل إليها بالخواص والسحر والتغريم والطلسمات واستسحار الروحانيات وخدمة الكواكب؟ فبم يتميز ما أتى به عن ذلك؟ أو لعل ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها ولا مانع من ذلك، فإن أرباب الهيئة تزعم أن الفلك الأعلى تنتهي دورته في ست وثلاثين ألف سنة، فما المانع أن يحدث بسبب ذلك أفعال غريبة.

(*) لوحة ٨٦ / ١ من المخطوط.

الثــانى: سلمنا أنه فعل اللَّه تعالى ، لكن لمَ قلتم: إنه إنما خلقه لأجل تصديقه؟ وظاهر أنه ليس كذلك، إما على أصول الأشعرية؛ فلأنهم لا يقولون أفعال اللَّه تعالى متوقفة على الأغراض ولا يقبح منه شىء عندهم، وأما على أصول المعتزلة فنقول: لم(*) قلتم إنه لا غرض للَّه تعالى فى خلق ذلك إلا التصديق؟ وذلك يعرف وشرطه العلم بالعدم لا عدم العلم.

الثــالث: قالوا من مذهبهم مجاز الأشعرية أن اللَّه يضل من يشاء كما أنه يهدى من يشاء، وإذا كان كذلك فما المانع أن يخلق اللَّه تعالى ذلك على يد الكاذب للإضلال؟

الرابع: إنكم احتججتم بالخارق وبما يعلم أنه الذى أتى به هذا المدعى خارق ولعله معتاد فى نظر آخر، أو يكون عادة متطاولة أو تكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل.

الخامس: ادعيتم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة، وتارة قلتم بخصيصة بها يدل على إرادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم تدل على صدقه عادة بالضرورة، فإذا كان ميلكم إلى دعوى الضرورة فادَّعوا أنه صادق بالضرورة وحينئذ يتم مراكم.

السادس: إنكم ادعيتم الضرورة ثم قِستُم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه؟.

الســابع: إنما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتموه، فإن العلم فيه استند إلى قضايا حسية مشاهدة، فإنا شاهدنا الملك فى الصورة المذكورة، وشاهدنا قيامه وقعوده بخلاف مسألتكم، فإن الفاعل غائب عنا وذلك ينافى قرائن الأحوال.

والجــواب: أن نقول قولهم فى السؤال الأول: إن الخوارق قد يتوصل إليها

(*) لوحة ٨٦ / ٢ من المخطوط.

بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا : (*) جميع لا نُسلم على مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة اللَّه تعالى فى دفع هذا الاحتمال أنه لم يرسل رسولاً إلا من جنس ما هو الغالب : فى زمان موسى- عليه السلام- تعلم السحر وإليه جعل اللَّه تعالى الحية التى تتلقف ما صنعوا ، واعترف أهل الصناعة وهم ألوف بأن ذلك لا يتوصل إليه بالسحر فآمنوا باللَّه تعالى وخروا له ساجدين ، وعجز أهل الصناعة واعترافهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتى بها ، ومعرفة غير أهل الصناعة بعجز أهل الصناعة عن المعارضة دليل لهم أيضًا ، وكذلك لما غلب فى زمان عيسى- عليه السلام- بعلم الطب كانت معجزته إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص مع اعتراف أهل صناعه الطب جميعًا بعجزهم عنه دليل على اختصاصه بذلك ، ولما كان الغالب فى زمان الخليل القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آيته : ﴿ **قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ** (٦٩) ﴾ [إبراهيم] ولما كان محمدﷺ فى زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم إذا صنع قصيدة علقها على البيت ، وقال : لا يأتى أحد بمثلها ، كانت معجزته من ذلك الجنس ، فعجز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن المعارضة دليل قاطع على أنه محض فعل اللَّه تعالى وليس من المكتسبات المعتادة ، وقد اعترفت الصائبة عارئمون وهرمى هما شيث وإدريس (**) محل وجه يذكرونه فى معرفة صدقهما فى دعوى النبوة يلزمهم مثله نبوته .

قولهم فى السؤال الثانى : لم قلتم إن اللَّه تعالى إنما خلق ذلك لأجل التصديق قلنا قررناه من الوجهين العقلى والمادى .

قولهم فى السؤال الثالث : من مذهبكم أن اللَّه يضل من يشاء قلنا : نعم ، قولهم : فجوزوا خلق المعجزة على يد الكاذب ، قلنا : من يرى أن المعجزة تدل عقلاً فلا يجوز ذلك لما فيه من قلب الدليل شبهة والعلم جهلاً ، واللَّه تعالى يضل

(*) لوحة ٨٧ / ١ من المخطوط. (**) لوحة ٨٧ / ٢ من المخطوط .

من يشاء ولكن لا بالدليل لما فيه من قلب الأجناس وقلبها محال، ومن زعم أن دلالتها عادية جوز ذلك، ولكنا نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات كما نعلم أن الجبل فى وقتنا هذا لم ينقلب ذهبًا إبريزًا، وإن كان ذلك جائزًا فى قدرة اللّٰه تعالى، وكذلك نجزم بأن كل إنسان نشاهده من أبوين وإن جاز فى قدرة اللّٰه تعالى أن يكون مخلوقًا من غير أبوين كآدم وعيسى، وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم، ولو وقع ذلك لا نسلبت العلوم من الصدور.

قولهم فى السؤال الرابع: ثم علمتم إنما أتى به خارق ولعله معتاد فى قطر او عادة متطاولة كالكسوف مثلاً أو ابتداء عادة، قلنا: كل عاقل يعلم بالضرورة أن إحياء الموتى وقلب العصا ثعبانًا وفلق البحر وإخراج ناقة من صخرة مما ليس بمعتاد. قولهم: لعله إبتداء عادة، قلنا: التحدى وقع بنفسى الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك أنه دام أو لم يدم(*) ثم يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التى أتت بها الأنبياء وقد مضت أحقاب ولم يعد مثلها.

قولهم فى السؤال الخامس: ادعيتم الضرورة آخرًا فهلاً ادعيتموها أولاً؟ قلنا: كل دليل لا بد أن ينتهى إلى الضرورة فلا عن دعواها أولاً ثم نجز إنما قلنا: إن التخصيص يدل على إرادة تصديقه بالضرورة، ومن الدلالة مايدل بالضرورة، ومن الدلالة منها ما يدل بالنظر.

قولهم فى السؤال السادس: إنكم ادعيتم الضرورة فى وجه الدلالة وقستم الغائب على المشاهد، قلنا: لم نقس وإنما ضربناه مثلاً .

فى السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب إنا شاهدنا، الفاعل وأفعاله قلنا: نفرض ذلك فى ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه أفعالاً تعلم أنها لا تصدر إلا منه ويستوى حينئذ المثالان.

(*) لوحة ٨٨ / ١ من المخطوط.

فصل: قوله : الدليل على نبوة نبينا محمد ﷺ المعجزات

وفيه وجوه من الإعجاز منها ما اختص بهذا الجزء له والنظم الخارج عن جميع أساليب كلام العرب وتحدى العرب بأن يعارضوا منه سورة، وأنهم لو عارضوا لبطلت دعواه وانكف عن التعرض لهم، وحاولوا معارضته فى نيف وعشرين سنه لم يتأت لهم معارضة وهم البلغاء واللسن الفصحاء، ومن وجوه إعجاز القرآن اشتماله على قصص الأولين مع القطع بأن النبى ﷺ كان أميًا ولا يكتب ولم يعهد فى جميع زمانه متعاطيًا(*) لدراسة كتب الأولين وتعلمها، ولم تتفق له نهضة يتوقع فى مثلها دراسة الكتب، ثم اشتمل القرآن على غيوب مختلفة متعلقة بالمستقبل، ووقعت كما أنبأنا عنها القرآن الكريم. جملة الأمر أن لنبينا محمد ﷺ معجزات وآيات كثيرة .

ومعنى الآية : العلامة على صدقه، والمعجزة هى الآية مع التحدى بها، وكل معجزة آية وليس كل آية معجزة، ومعجزته العظمى التى تحدى بها الكافة القرآن وهى باقية إلى الآن، ومقصودنا من ذلك تحصل بتحرير دليل وإيراد ما يتشبث به إلتقاء على وجه وردها بالجواب عنها، فيقول ثبت بالنقل المتواتر المفيد للعلم الضرورى وجود محمد ﷺ وادعاه الرسالة وتحديه بالقرآن المعجز بلفظه ونظمه وأسلوبه ومعناه ووقوع ذلك على وفق دعواه واستبانة العجز عن معارضته، وكل مدع للرسالة وقع الخارق على وفق تحديه مع العجز عن معارضته فهو صادق فى دعوى رسالته، فإن قيل : ما دلكم على أنه أظهر القرآن وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلق؟ وهذا سؤال أورده بعض اليهود وزعم أن القرآن إنما افتعله بعض

(*) لوحة ٨٨ / ٢ من المخطوط .

المنتمين إلى ملة محمد وجحد إظهاره عنه ﷺ وأجاب عنه الإمام بأنه لا حجاج فى درء الفرق يعنى أن الاجتماع على صحة الضر قد بلت يخرجها عن حقيقتها فإن وجوده ﷺ(*) وإظهاره، والقرآن متواتر عند الموافق والمخالف وخبر التواتر يفيد العلم الضرورى، ولم ينكر إفادته العلم إلا طائفة من السمنية[1] وهم منسوبون فى إنكارهم ذلك إلى السفسطة[2] فإذا لا تشكل فى إفادة العلم بوجود الثانية والأمم السالفة، وأما أن العلم الحاصل عنه ضرورى فقد خالف من الكعبى[3] وأبو الحسين البصرى[4] ومن المعتزلة والغزالى[5] وإليه احتج لهم بوجوه الأول.

إنا إذا عرضنا على أنفسنا أن الكل أكثر من الجزء وأن خبر التواتر يفيد العلم ضرورة، وجدنا تفرقه بين اليقين المذكور وبين العلم من حيث هو علم لا تفاوت

(*) لوحة ٨٩ / ١ من المخطوط.

(١) السمنية: سبق التعريف بها.

(٢) السفسطة: يحيل مصطلح السفسطة على الاستدلال الصحيح فى ظاهرة المعتل فى حقيقته، والذي تكون غايته المغالسطة والتمويه على الخصم فى المبارزات الحوارية أو المخاطبات العامة فهى عمليات استدلالية يقوم بها المتكلم وتكون منطوية على فساد المضمون أو الصورة قد لا ينتبه إليه المخاطب، فيقع ضحية هذه الحيل فيعتقد فى الكذب صدقًا وفى الباطل حقًا. . . راجع المعجم الفلسفى. مجمع اللغة العربية (ج١) وكذلك المعجم الفلسفى (ج٢) د. جميل حبيب.

(٣) الكعبى: الحسن بن على الكعبى المعتزلى وهو تلميذ أبو الحسن بن أبى عمر الخياط المعتزلى وقد وافقهم فى مذهبهم وزاد عليهم بأن قال: إن المعدوم شيء ويسمى أيضًا جوهرًا وعرضًا. راجع الوافى بالوفيات (ج٤ / ٢٢٥).

(٤) أبو الحسين البصرى: أبو الحسين البصرى المعتزلى محمد بن على بن الطيب المعتزلى صاحب المصنفات، كان من فحول المعتزلة فصيحًا- حلو العبارة بليغًا، صنف المعتمد فى أصول الفقة، وشرح الأصول الخمسة وكتاب الإمامة وكتاب أصول الدين. راجع الوافى بالوفيات (ج٤ / ٤٩٣).

(٥) الغزالى: سبق التعريف به.

فيه، فيتعين إن التفاوت فى طريق الثانى لو كان العلم الحاصل عنه ضروريا لعُلم ذلك بالضرورة ولم يختلف فيه العقلاء، الثالث أن العلم بصدقهم يتوقف على النظر فى حال المخبرين وأنه لا داعى لهم إلى الكذب، وفى حال المخبر عنه وأنه لا لبس فيه، وإنما يعرف ذلك بالنظر والموقوف على النظيرين والجواب عن الأول أن الفرق بين القضيتين المذكورتين يرجع إلى كثرة استئناس الذهن بالأدلة دون الثانية، وعن الثانى لا نسلم أنه يلزم من كون العلم ضروريًا أن يكون العلم بكونه ضروريًا بالضرورة، إذ لا يلزم من العلم بالشيء العلم بصفته، وعن الثالث أن من العلم الضرورى ما لا يتوقف على سبب كالأوليات ومنها ما يتوقف على سبب كالحسَيات(*) والعاديات الحاصلة عن القرائن كخجل الخاجل ووجل الواجل والتَواتر من هذا النوع المتوقف من الضروريات على سبب ممكن النزاع فيه لعدم المشاركة فى سببه، وتوقف العلم على النظر فى تحقيق قرائنه لا يصيره نظريًا، بمعنى أن حصوله عن وسط ومقدمات، فإن قيل من شرط صحة التواتر أن يكون فيهم أهل علم دل؛ لأن غيرهم يمكن تواطؤهم، ولا نسلم تحقق هذا الشرط بالنسبة إلى دعواكم، وهذا الشرط مما اختص باشتراطه اليهود فى إفادته العلم، وهو بالعكس أولى، لعدم جهلهم وحاجتهم إلى التواطئ.

قلنا: ما ذكروه باطل فإنا نعلم وجود البلاد النائية مع عدم ذلك، ويلزمهم أن لا يحصل العلم بما نقلوه من دينهم بالتواتر قبل وصفهم بالدالة، فإن قيل: ما دليلكم على تحديه وتعجيز الأمم بالدعاء إلى معارضته، وتقريره أن يقال ما المانع من أن ما كان يتلوه من القرآن ويدعو الخلق إلى العمل بمضمونه كان من غير تحدّ ولا دعوى ولا رسالة، وقلَّما يخلو عن أفاضل ليسوا بأنبياء يدعو إلى مثل ذلك.

وأجاب الإمام عنه: بأن تحديه عليه السلام بالقرآن ودعواه النبوة والرسالة معلوم أيضًا بالنقل المتواتر، وأنه لم يزل مدليًا بالقرآن مدلاً به مدعيًا اختصاصه به

(*) لوحة ۸۹ / ۲ من المخطوط.

وقد دل عليه آى من كتاب اللَّه تعالى نحو قوله عز وجل: ﴿قُل لَّئِنِ(*) اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨)﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقوله عز وجل ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

فإن قيل: لا يتعد بقدر الاختلاف فى هذه الآى بأعينها، فإنها لا تبلغ مبلغ الإعجاز فلا نمنع تقدير اختراعها. وأجاب عن ذلك: بأنه ما من آية من القرآن إلا ونقلها متواتر والشك فى ذلك يُجر إلى الشك فى جملته وما ذكروه ينعكس عليهم فى دعوى موسى عليه السلام وتحديه بالعصا واليد، فإن البراهمة والفلاسفة ينكرون انقلاب العصا واختصاص موسى بذلك، ولا طريق لهم فى تحقيق ذلك عليهم إلا بمثل ما اعتمدناه من النقل المتواتر.

فإن قيل: ما يؤمنكم أن القرآن عورض بم كتمت معارضته.

وأجاب الإمام: بأن العادة تأبى إخفاء ذلك، وأن الأمر العظيم والخطب الجسيم لا يقبل الكتمان من الخلق الكثير مع تحرك الدواعى لنقله، وهو كدعوى خليفة بين النبى ﷺ وأبى بكر- رضى اللَّه عنه- وكيف لا معارضته بما نقل من سخف مسيلمة الكذاب، بهذا السؤال إن كان ممن يعترف بنبوة نبى انعكس عليه ما أورده فى معجزات نبيه؛ فيقال لليهود وما يؤمنكم أن موسى الكليم عورضت آياته ثم اتفق بنو إسرائيل على طمس ذلك(**).

فإن قيل: بم تنكرون على من زعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز، وإنما كان لقلة الاكتراث به؟

(*) لوحة ٩٠ / ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٩٠ / ٢ من المخطوط.

وأجاب : بأن العرب كانت تشمر لمعارضه الركيك من الشعر فكيف تستنكف عن معارضة القرآن مع القدرة، وبالضرورة لا نعلم أن القرآن لا تنحط بلاغته عن شعر شاعر ونثر ناثر، فكيف تفضى العادة بالرجوع إلى المحاربة والتزام سفك الدماء وسلب الأموال المضرات ورق الأولاد مع القدرة على الإتيان بسورة من القرآن فى جماعة من ذوى الحجا والألباب، ومن المشهور ما نقل عن الوليد أنه أكب برهة من الزمان على تأمل الحق من القرآن حتى قال المشركون عن دينه ثم قال : قد سمعت خطب الخطباء وشعر الشعراء وليس هذا منه، بل هو كلام أصله مغدق وأعلاه مثمر واللَّه إنه ليعلو ولا يُعلى عليه، ثم استقر رأيه على أنه سحر فأنزل اللَّه- عز وجل- فى حقه إنه فكر وقدر إلى قوله : ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ (٧٦)﴾ [يونس] وسمع أعرابى قارئًا يقرأ : ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر : ٩٤] فسجد وقال : سجدت لفصاحته، فإن قيل ما المانع أن يقال : إن العرب إنما امتنعت عن معارضته لمكان الخوف من المهاجرين والأنصار والحذر من بأسهم؟ قلنا : لو كان ذلك مانعًا لمنعهم من الإيذاء والسب لهم حتى صار بهم الأمر إلى المهاجرة .

فإن قيل(*) : لو سلم الخصم جدلاً ظهور العجز من أهل البلاغة فما وجه ظهور الإعجاز بالنسبة إلى غيرهم قلنا : معرفتهم بعجز أهل الصناعة دليل على إعجاز فى حقهم كما تقدم، فإن قيل فأوضحوا وجه الإعجاز فى القرآن وبينوا قدر المعجز منه، قلنا : هاتان مسألتان :

أما الأولى : فقد قال الإمام المرضى عندنا أن القرآن معجز لإجماع الجزالة فيه مع الأسلوب فى النظم المخالف لأساليب كلام العرب، واعلم أنا نحتاج قبل الخوض فى ذلك إلى تفسير معنى الفصاحة والبلاغة والجزالة والنظم وتمييز أسلوب القرآن عن أساليب النثر والخطابة والشعر .

(*) لوحة ٩١ / ١ من المخطوط .

أمّا الفصاحه فقد قيل فى تفسيرها إنها عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط إيضاح الغرض منه، وأما الجزاله فعبارة عن دلالته على معناه بشرط حروفه وتناسب مخارجها.

وأما النظم فعبارة عن ترتيب الأقوال بعضها على بعض، ثم الحسن من تقدير تناسب الكلمات فى أوزانها وتقاربها فى الدلالة على المعانى، وذلك على أنواع وأصناف والبلاغة عبارة عن اجتماع هذه الأمور الثلاثة فى الكلام ثم أسلوب القرآن خارج عن أساليب نظم العرب ونثرها وخطبها وشعرها، فإن الشعر موزون معقود بقافية، والقرآن مبسوط غير معقود بقافية وهو أن(*) على الناظم فإذا فهم تفسير هذه الألفاظ، فقد اختار الإمام أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب الغريب الذى جاء به، وقرر ذلك بأنا لو قدرنا الجزالة المحضة معجزة لم تقدم سواه لا محلا إذ لو قال قائل إذا قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها وأشعارها لم يحُط كلام البلغاء اللسن الفصحاء عن جزالة القرآن انحطاطًا ثبتًا للأفهام، فإن ادعينا الإعجاز فى الأسلوب المحض لم يحصل تقدير نظم مكمل يضاهى نظم القرآن كما فى ترهات مسليمة الكذاب حيث قال:

الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وخرطوم طويل، وكقوله: إنا أعطيناك الزماجر فصل لربك وهاجر إن مُبغضك رجل كافر. مما تنبو الأسماع عنه لركاكته وسخافته هذا اختياره، ونحن نقول: اختلف الناس فى وجه إعجاز القرآن على مذاهب:

بعض المعتزلة إعجازه النظم فقط، وقال قوم: إعجازه الفصاحة والبلاغة والجزاله فقط، وقال القاضى: إعجازه المجموع؛ كما اختار الإمام وقال قوم: إعجازه بالصرف عن معارضته، وقال النظام: كانت العرب تقدر على النطق بمثله

(*) لوحة ٩١ / ٢ من المخطوط.

قبل مبعثه- عليه السلام- فلما بعث سلبوا هذه القدرة، وقال قوم: إعجازه فى جملته بعدم التناقض فى آياته وتصديق بعضها بعضًا، وقال قوم: إعجازه أنباؤه عن المغيبات(*) فيما مضى وما هو آت، وقال قوم: إعجازه موافقته لقضايا العقول، وقال بعض المحدثين: إعجازه أنه قديم غير مخلوق، وقال قوم: إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم غير مخلوق، وقال قوم: إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم.

أما وجه اختاره الإمام وارتضاه القاضى فيما أشار إليه من التقدير فهو: أنه عليه السلام إنما تحداهم بأن يأتوا بمثله ثم تنزل إلى عشر سور ثم إلى سورة والسورة مشتمله على الأمرين أعنى الجزالة والأسلوب الخاص، وإنما يتحقق الإتيان بمثله عند الإتيان بالمشتمل على الوضعين معًا، فإن الشاعر المفلق إذا سوَّد قصيدة بليغة ودعا إلى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة بليغة أو نثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم، يكن الآتى بذلك معارضًا لها، ولو أتى شاعر بمثل شعره إعرابًا عن فصاحته وجزالته لم يكن معارضًا له، قال الإمام: هذا ما ارتضاه القاضى واستقر عليه نظره، وقال فى تضاعيف كلامه: ولو جعلت النظم لمجرده مع إفادة المعانى معجزًا لم أكن مبعدًا، قال الإمام: وهذا غير سديد، فإنه لا نُسلم أن نقدر كلام كذلك، وفى هذا التقدير إبطال لقول من زعم أنه قبل البعثة، فقيل: إنه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدى ولو كان لظهر، وأما من صار إلى إعجازه بجملته لعدم التناقض فيه على طوله وامتداد زمانه، فلا ينكر ما ذكره دليل على صدوره(**) من لدن حكيم عليم، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لكن التحدى لم يقع بذلك، ولأن هذا المعنى لا يتحقق بسورة وقد وقع التحدى بها، وأما من قال إعجازه إنباؤه عن المغيبات فلا ينكر أيضًا اشتماله

(*) لوحة ٩٢ / ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٩٢ / ٢ من المخطوط.

على ذلك وأنه من أعظم الآيات الدلالة على أن التحدى لم يقع به ولا شملت عليه جميع السور، وأما من قال إعجازه موافقته لقضايا العقول فمن وصفته لكن التحدى لم يقع به، ومن قال: إعجازه كونه قديمًا فهو قول بقدم الحروف وهو واضح البطلان، وأما من قال إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لأنه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز، قال أهل الزيغ والضلال: لنا على ما ذكرتموه سؤالان: أحدهما: ما تعنون بقولكم: إن القرآ معجز تعنون به المقروء والمكتوب وهو عندكم قديم والقديم لا يكون معجزًا أم تعنون به القراءة، وهى عندكم فعل القارئ وكسب فلا يكون معجزًا أيضًا، فإن المعجز لابد وأن يكون فعلاً للَّه تعالى لا يقال إن الرب تعالى يخلقه من غير كسب للنبى لا تقول ما محله أيخلقه فى لسان النبى، ومن المعلوم أن الحروف القائمة بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له، والمعجزة لا تكون مقدورة لغير اللَّه تعالى، أو يخلقه فى محل آخر غير لسان النبى من لوح أو قلب ملك أو شجرة، والمعجز(*) إذا قام بذلك المخلوق لا ما نطق به النبى فما هو معجزة لم نسمعه وما سمعناه ليس بمعجزة.

السؤال الثانى: إنكم زعمتم أن وجه إعجاز القرآن فصاحة وجزالة وبلاغة ونظم، ثم اختلفتم اختلافًا على ما نعلم فمن زعم أنه النظم فقط، أنكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزًا، ومن قال: إعجازه الفصاحة والبلاغة فقد أنكر كون النظم معجزًا، ومن زعم أنه الصرف فقد زعم أن الوجهين المذكورين غير معجزين ومن قال بغير الصرف فقد أنكر الصرف وحق المعجزة أن تكون ظاهرة لكل من هو فى حقه معجزة لا يُستراب فى ذلك البتة.

قلنا: فأما جواب السؤال الأول. فنقول: قولكم إن عنيتم بالقرآن المقروء فهو عندكم قديم والقديم لايكون معجزًا، قلنا: الأمر كذلك، وقولكم: إن

(*) لوحة ٩٣ / ١ من المخطوط.

عنيتم بالقرآن القراءة فهى عندكم فعل القارئ وكسبه فلا يكون معجزاً، قلنا: ما المانع أن يخلق تعالى تلك الحروف المنظومة فى لسان النبى من غير أن يكون له قدرة عليها، ويظهر إعجازه فى نظمه المخصوص؟ وما المانع أن يخلق اللَّه تعالى فى نفس النبى كلامًا منظومًا يجرى على لسانه ويكون تحريك لسانه مقدوراً له لكن المعجز ما اشتمل عليه جنانه؟ وما المانع أن يخلق اللَّه ذلك فى قلب الملك أو فى لسانه فيبلغه إلى قلب النبى وحيًا ويعبر عنه النبى بلسانه؟ وما المانع(*) أن يكون اللَّه تعالى قد خلق هذه الكلمات المنظومة فى اللوح المحفوظ وينزل بها جبريل فيقرأها على النبى- عليه السلام- ونسمعه منه كما نسمعه نحن من النبى فيكون المعجز هو الكلام المنظوم وجبريل يظهره لنا فى إظهار النبى لنا دليل على صدقه، وإن كان موجوداً قبل ذلك كخلق اللَّه تعالى الناقة فى الصخرة وإظهارها عند دعوى صالح النبوة، فكانت آية دالة على نبوته وهذا أقرب الوجوه، ثم لا بد من التنبيه لدقيقة وهو: أنا إذا روينا شعر الشاعر فنحن نحس من أنفسنا قدرة على التلفظ به ولا نحس من أنفسنا قدرة على نظم مثل ذلك فيكون المحفوظ من حيث إنا سمعناه وحفظناه مقدور لنا والنظم المرتب غير مقدور لنا.

وأما الجواب عن السؤال الثانى: فنقول من المعلوم أن القرآن باين كلام العرب فى محاورتها ومراستلها وخطبها وأشعارها فصاحة وجزالة ونظمًا، بحيث عجزت عن معارضته أولاً وآخراً، وإلا فكانوا يعارضونه بما عندهم من الكلام، والقرآن معجز من حيث البلاغة التى هى عبارة عن مجموع المعانى الثلاثة المذكورة والعرب قد أحست أن القرآن خارج عن جنس كلامهم ومن له أوفى معرفة بالعربية والنظم يعرف إعجازه، إلا أن البلغاء يعرفون إعجازه على قدر مراتبهم فى البلاغة، ومن كان(**) أفصح كانت معرفته بذلك أتم، والاختلاف فى وجوه إعجازه، مع تحقق الجميع فيه لا يوهن وجه الإعجاز ولو

(*) لوحة ٩٣ / ٢ من المخطوط. (**) لوحة ٩٤ / ١ من المخطوط.

اجتمع عند العالم بوجوه الإعجاز، علمه بوجوه الحكم والمعانى الشريفة فيه لكانت معرفته بذلك، ولو انضم إلى ذلك العلم بوجوه السياسات العامة والعادات الخاصة والأمر بمكارم الأخلاق والنهى عن ذميم الأفعال والحث على معالى الشيم لكانت معرفته أتم، وفوق ذلك درجات للراسخين فى العلم، قال الإمام: فإن قيل: فما وجه البلاغة فى القرآن؟ وما وجه خروج نظمه عن جميع ضروب الكلام؟

قلنا: أما وجه البلاغة فيه فلا خافيًا والبلاغة هى التعبير عن معنى شديد بلطف شريف رائق منبئ عن المقصود من غير مزيد، هذا هو الكلام الجزل والمنطق الفصل، ثم البلاغة تنقسم أقسامها فمنها جوامع الكلم الدالة على المعانى الكثيرة بالألفاظ الوجيزة، وهذا القدر لا يحصى فى القرآن كثرة، ومنها انباؤه عن قصص الأولين ووبال المشركين فى شطر آية لقوله عز وجل: ﴿فَكُلاًّ أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا﴾ [العنكبوت: ٤٠].

فانظر ما تضمن شطر هذه الآية مع لطيف نظمه من الإنباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الناس لكن ولا دافع ولا مانع(*)، وخروجها باستعلائها على القلوب عن كلام كل مربوب، ومنها ما دل عليه قوله تعالى فى مفتتح أمر السفينة وإجرائها وإهلاك الكفرة واستقرارها وتوجه أمر التسخير على الأرض والسماء بقوله عز وجل: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٤١﴾ وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلا تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ ﴿٤٣﴾ وَقِيلَ يَا

(*) لوحة ٩٤ / ٢ من المخطوط.

أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [هود: ٤١- ٤٤] .

ومنها: ذكر القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزيل، ومعظم البلغاء يعلو كلامهم ما لم يلابسوا حكايات الأحوال، فإذا حاولوا ذلك انحط كلامهم ونزلوا عن درجه البلاغة والقرآن مشتمل على القصة الواحدة بالألفاظ المختلفة، وكل حكاية تشتمل على نوع من البلاغة من إسهاب تارة وإعجاز أخرى، ومما يعد من بلاغة ضرب الأمثال وحذف الأجوبة لقوة إشعار الكلام بها قوله تعالى- عز وجل-: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد: ٣١]

وكذلك من أركان البلاغة حسن مطالع الكلام ومقاطعة وأوائله وفواصله ولا يخفى ذلك فى الكتاب العزيز على من سد طرفًا من علم البديع، وقد صنف أهل البلاغة فى ذلك كتبًا مطولة تشفى الغليل لمن أراد التفصيل، ثم نية المصنف على اشتماله على غير ذلك من وجوه الإعجاز، وهو الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما أتى فى كتب اللَّه عز وجل المنزلة ولم يكن عليه السلام ممن عانى(*) تعلمًا ولا مارس تلقُّن الكتب، وإنما نشأ بين ظهور العرب ولم يعهد منه حركات نتوقع فى مثلها دراسة كان ذلك أول آية على صدقه، وقد أشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لاَّرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: ٤٨]

ويليق بهذا الوجه ما عليه توحيد اللَّه تعالى فى الكتاب العزيز من ذكر صفات كماله وجلاله وتنزيهه عن النقائص، ومما اشتمل عليه القرآن الإنباء عن غيوب تتعلق بالاستقبال.

(*) لوحة ٩٥ / ١ من المخطوط.

لقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وكقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤].

وقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ① غُلِبَتِ الرُّومُ ②﴾ [الروم: ١، ٢].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ [الفتح: ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥].

وقوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦].

قيل: الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر إلى قتال بنى حنيفة، وقيل: المراد دعا عمر إلى قتال فارس ومن إعجازه بقاؤه محفوظًا دون سائر الكتب من غير تحريف ولا تبديل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ⑨﴾ [الحجر: ٩] ومن إعجازه تيسيره للذكر.

كما قال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: ١٧].

ومن إعجازه استعلاؤه على النفوس(*).

وأما المسألة الثالثة: وهى بيان القدر المعجز من القرآن فقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن المعجز جملته لقوله- عز وجل-: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [الطور: ٣٤] هذا ضعيف لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

وقال بعض الأصحاب: لابد من سورة كالبقرة أو يونس أو هود لأن هذه

(*) لوحة ٩٥ / ٢ من المخطوط.

السور هى المشتملة على التعجيز وهو ضعيف أيضًا لإطلاق سورة وتنكيرها ووردوها فى السورة لا يشعر بالتحدى بنفس السورة ولا بمثلها، وقال الجمهور من أصحابنا: يكفى أقصر سورة كالعصر والكوثر، قال الإمام: والذى ارتضاه القاضى فى كتاب النقض وارتضاه أبو إسحاق أن الإعجاز إنما يتعلق بقدر ما من الكلام بحيث يتبين فيه تفاصيل ذوى البلاغة، وهذا لا يتبين إلا فى ما طال من السور بعض الطول وهذا لا ينضبط بحروف وكلم، وإنما يصار فى مثله إلى التعارف من أهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم.

* * *

فصل: قوله: ولرسول الله ﷺ

آيات معجزات سوى القرآن كانشقاق القمر وتسبيح الحصا ونبع الماء من بين أصابعه وغيرها

اعلم أن آحاد هذه المعجزات لم يثبت بالتواتر، ولكن مجموعها يفيد العلم قطعًا باختصاصه بخوارق العادات، وهو كعلمنا بشجاعة على وجود حاتم. واعلم(*) أن هذا النوع من الآيات لا تحصى كثرة، وقد جمع منه البيهقى خمس مجلدات، وقرر القاضى وغيره ذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: أن مجموع هذه القضايا وإن اختلفت فهى متفقة على قدر مشترك وهو خرق العادة.

الثانى: أن العادة يستحيل كذب جملتها فلا بد من صدق بعضها.

الثالث: أن كل واحد من رواة هذه الوقائع يدعى أنه شاهد هذه الواقعة جمع كثير ولم يكذبوه، وهكذا فى الأعصر المتتابعة، والعادة يجعل إلى السكوت فى مثل ذلك على الكذب. ويلحق هذا النوع من الآيات حجب الشياطين عن استراق السمع وعصمته من الناس وجملة المبشرات، ثم اعلم أن من جملة الجاحدين لنبوة نبينا محمد ﷺ اليهود وهم فرقتان:

الفرقة الأولى: امتنعت من تصديقه لما تضمنت من نسخ بعض أحكام شريعة موسى عليه السلام، ومنهم من زعم استحالة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم، والبداء محال على الله تعالى، ومنهم من زعم أن موسى- عليه السلام- نص على أن شريعته لا تُنسخ، وأنه قال تمسكوا بالسبت.

(*) لوحة ٩٦ / ١ من المخطوط.

الفرقة الثانية: وتعرف بالعيسوية قالوا: هو رسول ولكن للعرب خاصة ولكن قولهم فى عيسى عليه السلام أنه مبعوث فى قومه .

أما من زعم استحالة النسخ لما فيه من البداء، فإن عذابه أن اللَّه تعالى(*) ظهر له من الحكمة ما كان خافيًا، فذلك محال على اللَّه تعالى ولا نسلم أن النسخ ملتزم ذلك، فإنه لو التزم بصرفه فى عبادة لمنع ما اطلعه فى وقت ما أو بإطلاق مانعه فى وقت آخر ذلك للزم من تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة إلى المرض ومن الغنى إلى الفقر ومن الحياة إلى الموت وعكس ذلك .

وإذا لم يدل شىء من ذلك على البداء، فكذلك يدل تصرفه فيهم بالقول عليه، ثم من المعلوم أنه لا يمتنع فى الحكمة أن يأمر الحكيم مريضًا باستعمال دواء فى وقت وينهى عنه فى وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك فى الحالين، إن روعيت قاعدة الصلاح والتزم فى تصرفات البارى ذلك، وإلا فاللَّه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ثم نقول وقع الخارق على وفق دعوى المتحدى مع العجز عن معارضته ، لا يخلو إما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أو لا، فإن لم يدل وجب ألا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام، وإن دل وجب تصديق محمد وعيسى صلوات اللَّه وسلامه عليهما، وقد جاز النسخ فيثبت من نص التوراة أن اللَّه- عز وجل- قال لنوح حين خرج من السفينة إنى جاعل كل دابة ملكًا لك ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كثبات الغيب ما خلا الدم حرم، وقد ورد فى التوراة كثير منها، وفى التوراة أن من شريعة آدم- عليه السلام- جواز نكاح الأخت حرمتم ذلك، وقد وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام(**) الجمع بين الأختين وقد حرمتم ذلك، وقد كان العمل فى السبت قبل شريعة موسى مباحًا وقد حرمتم ذلك، ولم يكن الختان واجبًا فى يوم الولادة ثم

(*) لوحة ٩٦ / ٢ من المخطوط .

(**) لوحة ٩٧ / ١ من المخطوط .

أوجبتموه، وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو مما نقل لهم الراوندى[1] ولو كان ذلك النقل حقًا لاحتج به اليهود على النبى ﷺ، وقد بالغوا فى طمس آيات يحل وجه حتى غير واصفته فى التوراة ولو احتجوا به لنقل وحيث لم ينقل دل على انتفائه ثم ما ذكرناه من معجزة رسول اللّه ﷺ وعيسى عليه السلام يدرأ ذلك.

وأما العيسوية[2] فإذا سلموا أنه نبى فقد سلموا صدقه وقد عرفوا بعموم رسالته وأنه مبعوث إلى الأحمر والأسود مع قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ** ﴾ [سبأ: ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿ **قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا** ﴾ [الأعراف: ١٥٨]

وقد تحدى بمعجزته على جميع الإنس والجن، واعلم أنه مما يلحق بهذا الفصل البحث فى إثبات عصمة الأنبياء والبحث فيها، ومعنى العصمة عند الشيخ أبى الحسن خلق القدرة على الطاعة وعدم خلق القدرة على المعصية، وترجع عند المعتزلة إلى خلق الألطاف، وزعم بعضهم أن المعصوم لا مكنة له على المخالفة البتة، وهذا مبطل مدحه بالعصمة، واعلم أن إثبات العصمة تتعلق بأربعة أطراف:

---

(١) **الراوندى**: وابن الراوندى الزنديق أحمد بن يحيى بن إسحاق بن الراوندى نسبة إلى قرية بلاد قاشان ثم نشأ ببغداد كان يصنف الكتب فى الزندقة له مقالات فى علم الكلام، وله من الكتب المصنفه نحو مائة وأربعة عشر كتابًا منها فضيحة المعتزلة ت ٢٤٥هـ، راجع ابن كثير البداية والنهاية (ج١٠ ص٣٤٧)- مكتبة المعارف بيروت.

(٢) **العيسوية**: طائفة من اليهود يشهدون للنبى محمد ﷺ بالنبوة غير أنهم يقولون: هو مبعوث إلى العرب خاصة وتسمى الموسوية والعيسيويه والمحمدية والرئيس موسى كان يستغل اليهود ويشرح لهم كتاب الدلالة، وهو مصنفهم الرئيس، راجع الوافى بالوفيات (ج٣/ ٣٧٠).

الطرف الأول: ما يتعلق بالاعتقاد، وقد أجمعت الأمة على أنهم معصومون من الكفر والبدعة إلا الفضيلية من الخوارج[(١)] فإنهم جوزوا[(*)] صدور الذنب منهم، وقالوا: كل ذنب كفر، وسيأتى إبطال هذه القاعدة إن شاء اللّه تعالى، وأما الرافضة[(٢)] فجوزوا إظهار الكفر منهم على وجه التقية قالوا: لأنه يجوز النطق بالكفر عند خوف الهلاك لقوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]

وهذا لا يصح مطلقًا لأنه لو جاز ذلك لكان أحق الأزمان به ابتداء الإسلام حيث كانوا فى ضعف وخوف وقلة.

الطرف الثانى: ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام عن اللّه تعالى وهم معصومون فى ذلك، فإنه مدلول المعجزة، وأجمعوا أنه لا يجوز فيه التحريف والخلاف لا عمدًا ولا سهوًا وإلا لم يوثق بشىء من الشرائع.

الطرف الثالث: ما يتعلق بالفتوى وأجمعوا على أنه لايجوز تعمد خلاف الحكم، واختلفوا فى السهو إلا أنهم لا يقرون عليه.

الطرف الرابع: ما يتعلق بأفعالهم وقد اختلفوا فيه على خمس مقالات:

---

(١) الخوارج: سبق التعريف بهم.

(*) لوحة ٩٧ / ١ من المخطوط.

(٢) **الرافضة**: معنى الرفض لغة: رفض يرفض، بمعنى ترك، وفى الاصطلاح: الروافض كل جند تركوا قائدهم، والرافضة الفرقة منهم وفرقة من الشيعة. بايعوا زيد بن على بن الحسين- رضى اللّه عنهم- ثم قالوا: تبرأ من الشيخين فأبى وقال: كانا وزيرى جدى فتركوه ورفضوه، وأرفضوا اللّه عنهم ثم وردت الرواية بألفاظ مختلفة، وسموا بالرافضة لرفضهم زيد بن على حينما توجه لقتال هشام بن عبد الملك «فقالوا» نرفضك فسميت الرافضة، راجع الرد على الرافضة ص٦٥ .

الأولى: قالت الحشوية[1]: تجوز عليهم الكبائر والصغائر تمسكًا بظواهر القصص.

الثانية: لا يجوز عليهم الكبيرة. ويجوز تعهد الصغيرة بشرط عدم الإصرار، ولا يجوز منهم صغيرة تدل على خساسة النفس ودناءة الهمة كتطفيف حبة وسرقة باقة.

وهذا يقوله أكثر المعتزلة.

الثالثة: لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة ولا الصغيرة لكن يجوز صدور الذنب منهم على وجه الخطأ والتأويل ويُعزى إلى الجبارى من المعتزلة.

الرابعة: لايجوز منهم الكبيرة ولا الصغيرة عمدًا ولا تأويلاً، لكن على وجه السهو والنسيان [*] على ذلك لعلو منصبهم وكما لهم الموجب للتحفظ.

الخامسة: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدًا ولا سهوا ولا نسيانًا، وهذا مذهب الروافض وقول أكثر أصحابنا وأبى الهذيل[2] من المعتزلة وهذا نقل الفخر فى كتبه، واختار أنهم أى النبوة معصومون من الكبائر والصغائر عمدًا أما على سبيل السهو فجائز، وأما عظمتهم فيما يبلغونه عن اللَّه تعالى فمقطوع بها فإنها مدلول المعجزة.

وأما عصمتهم عن الكبائر والعزوف عن فعل الصغائر وعن كل صغيرة يؤذن بقلة الاكتراث بالديانات فمستند إلى الإجماع القاطع.

---

(١) **الحشوية**: سبق التعريف بها.

(*) لوحة ٩٨ / ١ من المخطوط.

(٢) **أبى الهذيل العلاف**: شيخ المعتزلة وله مناظرات كثيرة وتنسب إليه فرقة الهُذيلية ومن أقواله أن هناك طاعة لا يراد بها وجه اللَّه، واختلفوا فى النفاق هل يسمى شركًا أو لا؟ وهذا حال أهل الاعتزال منذ واصل بن عطاء، إلى تطور المذهب على يد النظام وغيره كأبى الهذيل العلاف، راجع الوافى بالوفيات (ج٢ / ٣٠)

فـــإن السلف[١]- رضى اللّه عنهم- لم يزالوا يحتجون بأفعاله وأقواله ويبادرون إلى التأسى به، وجميع الظواهر التى اعتمد عليها الحشوية قابلة التأويل، وأقرب الوجوه فى ذلك حمل ما أمكن منها على قبل البعثة وعلى ترك الأولى. وأما قصة- آدم عليه السلام- فالظاهر أنها قبل النبوة، فإنه إنما خص بالنبوة بعد أن أهبط ويشير إلى ذلك قوله عز وجل: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى**﴾ [البقرة: ٣٨] أو أنه بالمعصية ناسيًا.

وأما قصة أخوة يوسف فقبل النبوة بلا خلاف، وقصة الخضر مع موسى كذلك والهَم من يوسف قبل النبوة، وداود لا يظن أنه قصد به قتل، وإنما نقل أنه خطب على خطبته، فلعل ذلك فى شرعه كان تركًا للأولى، وأما يونس فقيل إنما كرمه اللّه بالنبوة والرسالة(*) بعد أن نبذ بالعراء فإن اللّه- عز وجل-: ﴿**فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝٥٠**﴾ [القلم] وأما نبينا ﷺ وعليهم أجمعين فى قصة الفداء فى أسارى بدر، والإذن للمنافقين فى التخلف عن غزوة تبوك، وعبوس الوجه لابن أم مكتوم، فكل ذلك ترك للأولى. وأما قصة زينب فإنه عليه السلام لما وقع بصره عليها وضع يده على عينيه وقال: يا مقلب القلوب فأحست المرأة أنه- عليه السلام- مال قلبه إليها وكانت كارهة فى وجهها فنشزت عنه لقوله تعالى: ﴿**تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ**﴾ [الأحزاب: ٣٧] وليس ذلك من كسبه وقيل كان جبريل أخبره أن اللّه- عز وجل- سيزوجها له، فكان يخفى ذلك، وتخشى الناس: أى يستحى من الناس، واحتج بعض الأصحاب على العصمة للإمام بوجوه:

---

(١) **السلف**: بفتح السين واللام من سلف، والجمع أسلاف وسلاف وسلاف، كل من تقرب المرء من آبائه وأجداده وذوى قرباه كل عمل صالح قدمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين الذين شملهم قوله ﷺ: «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»، الصحابة والتابعون وتابعو التابعون ومتقدمو الأئمة المجتهدين المقبولين. راجع معجم فقهاء اللغة (ج١ / ٢٤٨)، ولسان العرب ابن منظور (٣/ ٧٢٣).

(*) لوحة ٩٨ / ٢ من المخطوط.

أحدها: لو صدر منهم الذنب لكانوا غير مقبولى الشهادة لفسقهم، وإذا لم يقبل قولهم فى حينه فلا يقبل قولهم فى الأديان.

الثانى: لو صدر منهم الذنب لوجب زجرهم عنه؛ لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لكن زجرهم غير جائز.

لقوله عز وجل: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ**﴾ [سبأ: ٥٧]

الثالث: لو صدر منهم الذنب لكانوا ملعونين، فمنهم ظالم لنفسه والظالم ملعون قال اللَّه تعالى: ﴿**أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (٤٤)**﴾ [الأعراف: ٤٤].

الرابع: لو خالف لدخل تحت قوله عز وجل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ (٢) كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ**﴾ [الصف: ٢]

الخامس(*): أخبر سبحانه وقال عن حكاية إبليس فقال ﴿**فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٨٢) إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (٨٣)**﴾ [ص: ٨٢].

فإما أن يكونوا الأنبياء أو غيرهم، فإن كانوا الأنبياء كان المقصود حاصلاً، وإن كانوا غيرهم كان حال غير الأنبياء أصلح من حال الأنبياء وهو خلاف الإجماع.

السادس: قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٠)**﴾ [سبأ: ٢٠]، والتقرير، تقدم وفى الحج كثره وفى ما ذكرناه عنه والمعتمد الإجماع، وقد احتج المغيران على عصمتهم بأن النبى لو فسق ولابس الكبائر؛ لسقطت هيبته ولم يستحق التوقير ولأدى إلى نفرة القلوب عنه وتأبى النفوس عن الاقتداء به، واعتمدوا فى جميع ذلك على التحسين والتقبيح

(*) لوحة ٩٩ / ١ من المخطوط.

العقلى، وما ذكروه فى مسالك العقول لو سلم الثناء عليه فموجبه ما فيه نصرة الأعداء لا ينالهم الأذى، وقد قال تعالى: ﴿وكأيّن من نبيّ قاتل معه ربّيون كثير﴾ [آل عمران: ١٤٦]، هو مُنتفى بتجويز الصغائر عند من جوزها منهم، وأما الصغائر فقد قال الإمام: لم يقم قاطع على امتناعها ولا جوازها من الظواهر فجميعه قابل للتأويل.

* * *

فصل: قوله: فيما جوزه العقل
وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته

فما ورد الشرع به: عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ورد الروح إلى الميت فى قبره، ومنها الصراط والميزان والشفاعة للمذنبين كل ذلك حق(*)، والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان.

قال اللّه تعالى: ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (١٣٣) ﴾ [آل عمران: ١٣٣]. اعلم أنه لما ثبت صدق الرسول ﷺ وعصمته فيما يبلغه عن اللّه تعالى وجب التصديق بالخبر من أمور الغيب جملة وتفصيلاً، فإن كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده، فإن لم يعلم تفصيله وجب أن يؤمن جملة ويئول تأويله إلى اللّه تعالى ورسوله ولمن اختصه اللّه- عز وجل- بالاطلاع على ذلك، وقد ذكر فى الفصل أموراً والمقصود منها يتهذب بذكر فصول.

فى الإعادة ومقصوده ينحصر فى أمرين فى الجواز والوقوع.

أما الجواز: الإعادة فقد دل العقل عليه والسمع معًا.

ومذهب أهل الحق أن اللّه قادر على إعادة كل حادث عُدم، ولا فرق بين أن يكون جوهرًا أو عرضًا، وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد بناء على أن المعاد معاد معنى، فلو أعيدت لزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل، أولا معنى للإعادة على ما فيه، وليست معللة بمعنى، وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر ثم قسموا الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى.

(*) لوحة ٩٩ / ٢ من المخطوط.

قالوا: وما لا يبقى كالحركات والأصوات لا يجوز إعادته، وكل عرض يستحيل بقاؤه عندهم فهو مختص بوقت لا يجوز تقدمه عليه ولا تأخره عنه، وأما الباقى منها فينقسم إلى:

مقدور للعبد، وغير مقدور.

قالوا: (*) والمقدور لا يجوز إعادته فى العبد ولا فى اللَّه عز وجل.

وأما ما يتعلق بقادرية اللَّه تعالى مما يبقى فيجوز إعادته.

● وبالجملة فإنا نقول:

أما جواز الإعادة من العقل فواضح، وأما فى السمع فإن ذلك لا يتوقف إثبات الكلام للصدق للَّه تعالى فيجوز واحدة منه وأما الوقوع عليه، فلا يدرك إلا بالسمع لأنه وقوع جائز، وأما قول المعتزلة:

أن مالا يبقى من الأعراض لا يعاد لأنها مقيدة بالأوقات فلو أعيدت لم تكن إياها فهو باطل، بإعادة اللَّه تعالى الأعراض الباقية فإنها تتخصص بالأزمنة، وقد صح إعادتها مضافة لغير ذلك الزمان فلو أعُيدت لوُجدت أكثر من زمان واحد وذاك ينافى بقاءها.

قلنا: هذا غلط لأنها إذا أعيدت بعد تخلل من عدمها لم توصف ببقاء قط؛ إذ البقاء عبارة عن استمرار الأزمنة. وأما الأعراض المقدورة للعبد فمعتمدهم فى أنه لا يصح إعادتها لما يلزم منه من وقوع مقدور بين قادرين فى زمان واحد.

قالوا: لا يصح إعادتها للعبد أيضًا لأن إعادتها بالقدرة الأولى يؤدى إلى تعلق القدرة بالشيء ومثله وهو محال، وهذا لا يصح أيضًا لأنه إن صح أن متعلق بالقدرة بالشيء وضده مع ما بينهما من المنافاة بالذات، فلأن تتعلق بالشيء ومثله

(*) لوحة ١٠٠ / ١ من المخطوط.

مع المنافاة بطريق الأولى قالوا: ولا يصح إعادتها بقدرة أخرى لما يلزم من وقوع مقدور من قادرين(*).

وقد بينا ذلك لا يمتنع بالنسبة إلى زمانين.

قال الإمام: والدليل على جواز الإعادة ما أشارت إليه نصوص الكتاب وفحوص الخطاب من تشبيه الإعادة بالنشأة الأولى إذ ما جاز على الشيء جاز على مثله، وذهبت الصابئة إلى إنكار الحشر والنشر وصاروا إلى القول بالتناسخ وحملوا الإعادة على تكرير العود، وذهبت طائفة من الكرامية إلى جواز الإعادة وفسروه بما يرجع إلى إنكار الإعادة فإنهم قالوا: الجواهر لا تقوم ولكنها تتبدد، والرب تعالى يجمع الأجسام ويؤلفها ويعيدها على شكل هيئتها فى الدار الأولى ويعيد غير الأعراض.

وذهب المحققون إلى جواز الإعادة فيعيد الجواهر بعد عدمها ويجمعها بعد تبديدها، ويعيد الأعراض بعينها.

واختلفوا هل تصح المادة لأعراض فى غير محلها، أو تقييد إعادتها لمحلها وهو بناء على اختصاصها بالمحل المعنى من صفة نفسها أو بالفاعل المختار.

والصحيح: أن الفاعل المختار صح إعادتها فى محلها وفى غيره، ثم الإعادة لا تستدعى إلا أمرين أحدهما:

إمكان المعُاد فى نفسه وإمكان الممكنات لنفسها أو لازم نفسها ولازم النفس لا يفارق، وإلا لزم التسلسل.

والثانى: عموم العلم القدرة والإرادة وقد ثبت عمومها للَّه تعالى: وقد نبه تعالى على هذه الدلالة بقوله تعالى: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الأعراف] وقال

(*) لوحة ١٠٠ / ٢ من المخطوط.

تعـالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ(*) مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾ [ياسين : ٧٨].

قيل : وهذه الآية مع إيجازها قد دلت على صحة الإعادة وعلى الجواب عن شبه المنكرين لها، أما وجه الدلالة فقوله تعالى : ﴿نَسِيَ خَلْقَهُ﴾ وقوله تعالى : ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وأما شبه الخصوم فمنها استبعادهم إحياءها بعد اختلاطها، ورد ذلك بقوله تعالى : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا ﴾ [ياسين : ٨٠] ومن شبههم قول الفلاسفة أن المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السماوات والأرض، ورد ذلك بقوله : ﴿هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ هذا الكلام في جوازها، وأما الوقوع فقد شهدت قواطع على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب، وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل كقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [المعارج : ٤٣]، وكقوله عز وجل : ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [الصافات : ٢٢] وكقوله تعالى : ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء : ١٣] والأبعد عند أهل الحق أن يُعيد اللَّه تعالى الأجسام ويزيد في جواهرها كما جاء في الحديث : «**أن من الكافر في النار مثل أحد**».

ومنعت المعتزلة معاقبة أجرام لم تجرم في دار الدنيا، وإثابة أجرام لم تطع فيها، واضطربت مذاهبهم في الكافر إذا كان عبد فهزل ثم أسن واحتدم(**) مؤمنًا، وكذلك المؤمن العبد إذا كفر ثم ارتد ومات مرتدًا فذهب الجبائي إلى أن أجزى الذي مات مؤمنًا نحيفًا تضمر في المحشر إلى الذي مات مرتدًا نحيفًا وكذلك القول في عكسه.

(*) لوحة ١٠١ / ١ من المخطوط. (**) لوحة ١٠١ / ٢ من المخطوط.

● وللفلاسفة فى إنكار الميعاد الجسمانى :

الأولى فيها : أن حشر الأجسام لا يتم إلا مع القول بصحة إعادة المعدوم، وإعادة المعدوم محال والموقوف على المحال محال.

الثانية : قالوا : إذا قتل إنسان وأكله إنسان صار جزءاً من الآكل فيوم القيامة لابد أن ترد تلك الأجزاء إلى أحد الشخصين فيلزم تضييع الآخر.

الثالثة : إذا أعيد بدن شخص فإما أن يعاد على الآخر التى كانت موجودة قبل الموت، أو تعاد جملة الأجزاء فى مدة الحياة.

قالوا والأول : يوجب أن يعاد الأعمى والأقطع والمجذوم على صورة، وهو باطل بالاتفاق.

والثانى : باطل بأن الإنسان إذا كان حال إيمانه سميناً ثم هزل وكفر ومات، فإذا أعيد سميناً وعذب لزم وصول النار إلى أجزاء كانت موصوفة بصفة الإيمان وكذلك العكس وأنه محال.

والجواب : أن نقول : أما الشبهة الأولى فحاصلها المطالبة بجواز الإعادة للأجسام.

وقد قررنا بأن الجواز مبنى على أن معقول الإمكان بالنسبة إلى سائر الممكنات لا تختلف وأنه لنفسها أو لازم نفسها، وأن البارى تعالى قادر على جميع الممكنات عالم بجميع المعلومات.

وأما الثانية :(*) فلا تمتنع اشتمال كل إنسان على أجزاء أصيلة لاتفارقه من جزء بدايته إلى جزء موته وهى التى يتحقق اسم الإعادة بها الأجزاء الفاصلة.

وعن الثالثه : ما ذكرناه جواباً للثانية، واعلم أن من أنكر المعاد الجسمانى من الفلاسفة والباطنية وأثبت المعاد الروحانى، فإنه يبنى ذلك على حقيقة الإنسان

(*) لوحة ١٠٢ / ١ من المخطوط.

المشار إليها بأنه هو الجوهر المجرد الذى ليس بجسم ولا جسمانى، ومن صفته أنه مدرك لذاته دائمًا وللأمور الكلية إذا استعد لها، وما دام هذا الجوهر متعلقًا بالبدن يتصرف فيه، كان البدن موصوفًا بالحياة، ومتى انقطعت علاقته وصف بالموت وبقيت بعد فساد البدن، ثم هذا الجوهر إن كان قد احتمل ما يليق به من المعارف وهى إدراك الأشياء على ما هى عليه كان فى غاية السعادة من النعيم بما أدركه، وإن كان على خلاف ذلك كان محجوبًا عما هو مشوقه، وهو معرفة اللَّه- عز وجل- والملائكة وهذه هى الشقاوة العظمى، وأما النفوس التى لم تستعد لهذه العلوم ولا تبقى متعلقة ببعض الأجسام السماوية وتتخذها التخيلات إلى النعم الموعودة، واعلم أن هذا المذهب مبنى على أن الجواهر المفارقة ومعتمدهم فى إثباته قولهم: إن لنا علومًا كلية لا تقبل القسمة، وليس ذلك إلا للنفس لأن كل متحيز قابل للقسمة فبنوه على نفى الجزء الفرد، والدليل على إثباته أن الجسم يقوم(*) بين المتضادات كالسواد والبياض، ومتعلق به المتنافيات كرؤية بعضه دون بعض، وذلك يستدعى تحقيق الجزء ولا تقديره؛ فثبت أن الجسم فيه أجزاء بالعقل ويجب أن تكون متناهية لوقوعها بين طرفين حاضرين فحينئذ يقوم العلم الكلى بالجوهر الفرد الذى لا يقبل القسمة، وربما تمسكوا فى إثبات ذلك بأن القوى الجسمانية تضعف بالاستعمال بخلاف القوة النفسانية، فإنها تقوى بالاستعمال فدل على مباينتها للأجسام وهذا لا حجة فيه، فإنه لا يمتنع اختصاص بعض الأجسام بخواص لا تثبت لغيرها، كيف وهم يزعمون أن الأجسام الفلكية غير قابلة للخرق والانفطار.

قال الإمام: فإن قيل بقاء الروح، ومعناه:

قلنا: الأظهر عندنا أن الأرواح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى اللَّه تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما دامت مشابكه لها، فإذا فارقتها

(*) لوحة ١٠٢ / ٢ من المخطوط.

أعقب الموت الحياة فى استمرار العادة، ثم الروح يعرج به ويرفع فى حواصل الطيور الخضر فى الجنة، وتهبط إلى سجين من الكفرة كما وردت فى الآيات، والحياة عرض تحيا به الجواهر والروح تحيا بالحياة أيضًا فهذا قولنا فى الروح.

قال الفخر الرازى: اعلم أن مرادنا فى لفظ النفس والروح هى الشىء الذى يشير إليه كل إنسان بقوله: أنا فعلت، وأنا أردت، وقد اختلف (*) العقل فيه اختلافًا كثيرًا قال: وضبط المذاهب أن يقال لا يخلو هذا المشار إليه إما أن يكون جسمًا أو جسمانيًا أو لا جسمًا ولا جسمانيا أو مركبًا من هذه الأقسام تركيبًا تامًا فإن كان جسمًا فذلك الجسم إما أن يكون الهيكل المحسوس، أو جسمًا حاصلاً فيه، والقول صار إليه طائفة من المتكلمين.

قال: وهو ضعيف لأنه يمكننى أن أشير بقولى أنا من الدهر بهذه الأعضاء الظاهرة والباطنة والمعلومة مغايرة لما ليس لمعلوم ولقائل أن يقول: لا أسلم صحة الإشارة مع الدهر عن حلته مطلقًا من كل وجه.

القول الثانى: إنه عبارة عن جسم حاصل فى هذا الهيكل وأرباب هذا القول اختلفوا على أقوال.

الأول: قول بعض الأجسام إنه عبارة عن الحرارة النارية السارية من هذا الهيكل.

قال: لأن من خاصية هذا المشار إليه الإشراق والحكمة، والنفس خاصيتها الإدراك والحركة الاختيارية والإدراك من خاصية الإشراق، ونؤيد هذا القول إن مدبر النفس عند الأطباء هى الحرارة الغريزية.

الثانى: إن الجوهر النفس جوهر بعد أين لأنه متى كان النفس موجودًا مترددًا، كانت الحياة باقية؛ فوجب أن تكون هذا الهواء المستنشق المتردد فى

(*) لوحة ١٠٣ / ١ من المخطوط.

تجاويف البدن، ولأن من خواص الهواء دخوله فى المنافذ الضيقة، وقبول الأشكال المختلفة.

الثالث: إنه جوهر مائى لأن الماء(*) سبب لحصول النمو والنفس كذلك قال الفخر: وهذه الأقيسة كلها باطلة؛ لأنها مركبة من موجبين فى الشكل الثانى، وهو غير منتج يعنى أن من شرط إنتاجه أن يكون إحدى مقدمتيه سلبية والوسط فيه محمول فى المقدمتين، ولا يمنع اشتراك الماهيات المختلفة فى بعض الصفات فلا يلزم أنه هو، ولا غيره يخالف إذا أثبت أمر لشىء وسلبته عن غيره فإنه ينتج أنه غيره لا محالة.

الرابع: إنها عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة بشرط الاعتدال؛ لأنه متى بقيت الكميات والكيفيات، فالحياة باقية ومتى عدمت، وهو ضعيف أيضًا فإنه تمسك بالدوران ولا يفيد العلم.

الخامس: إنها عبارة عن الدم لأنه أشرف أخلاط البدن.

السادس: إن الأجسام مختلفة فى ماهيتها فمنها جسم الأرض وهو كثيف ولا ينقلب البتة لطيفًا، ومنها جسم النار وهو لطيف ولا تقبل الكثافة البتة، فإذا ثبت منقول النفوس أجسام لطيفة لذواتها، وتلك الأجسام إذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه كسريان ماء الورد فى الورد، والنار فى الفحم صار هذا الشكل حيًا بسبب تلك المشابكة والذوبان، والانحلال والتبدل لا يتطرق إلى تلك الأجسام اللطيفة، وإنما يتطرق إلى الهيكل، فمهما دامت تلك الأعضاء والأخلاط قابلة السريان تلك الأجسام اللطيفة فهى حية، وإذا فسدت انفصلت تلك الأجسام اللطيفه عنها وهو الموت.

السابع:(**) أن النفس عبارة عن المزاج الذى هو عبارة عن اعتدال

(*) لوحة ١٠٣ / ١ من المخطوط. (**) لوحة ١٠٤ / ١ من المخطوط.

الأركان، وتلك الأركان هى الأخلاط الأربعة، فإذا امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كيفية معتدلة بتوسط المزاج، وهى النفس والحياة.

الثامن: إنها عبارة عن اللطيفة الماثلة فى الجانب الأيسر من القلب النافذ إلى الشرايين المفضية منه إلى جملة أجزاء البدن.

التاسع: إنها عبارة عن الأرواح الموجودة فى الدماغ فى شظايا الأعصاب المنبثة إلى أقاصى البدن.

العاشر: إن أجزاء البدن على قسمين منها أجزاء صلبة باقية من أول العمر إلى آخره من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات والتحلل والزيادة والنقصان، وبعضها أجزاء عارضة تزيد وتنقص، والنفس هى القسم الأول لا الثانى.

قال الفخر: وهذا هو اختيار المحققين من المتكلمين وبه أقول: وبه تظهر الجوانب عن شبه المنكرين للحشر والنشر والمعاد الجسمانى يعنى كما تقدم، وإن من ذهب إلى القسم الثانى وهى أنها جسمانية فلهم مقالات.

الأولى: إنها عبارة عن الحياة وهى عرض وهو اختيار الأستاذ.

الثانية: إنها عبارة عن الشكل والتخطيط.

الثالثة: إنها عبارة عن تناسب الأركان.

وأما من ذهب إلى إنها من القسم الثالث، وهو أنها ليست بجسم ولا جسمانى، فهو قول أكثر الفلاسفة وبعض الصوفية هذا نقل الفخر، قال القاضى: والذى ارتضاه المتكلمون أن الروح عرض(*) من الأعراض وهى الحياة وهذا مذهب الأستاذ، واحتجوا بأنها لو كانت جسمًا لشاركت الأجسام، ولزم أن يكون كل جسم روحًا ولوجب أن تكون للروح روح، وهذا ضعيف؛ إذ لا

(*) لوحة ١٠٤/ ٢ من المخطوط.

مانع من القول بتساوى الأجسام مع اختصاص بعض الجواهر بخاصية تثبت له دون غيره فى مجرى العادة، ويلزم على ما ذكره أن يساوى البشر فى حقيقة الجن والملائكة للاستواء فى الجوهرية، والذى اختاره الإمام: إنها أجسام وليس فى العقل ما يدل على ذلك ولا يمنعه، لكن النصوص فى الشرع تستلزم أنها من قبيل الجواهر كقوله عز وجل ﴿ **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ** (١٦٩) ﴾ [آل عمران: ١٦٩] ولا شك أن الأجسام ليست حية فتعين أن المراد بذلك حياة الأرواح، وكذلك قول اللَّه تعالى فى آل فرعون ﴿ **النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا** ﴾ [غافر: ٤٦]، وقوله عليه السلام: «**إنما نسمة المؤمن طائر يعلق فى شجر الجنة**»(١) وقوله عليه السلام: «**أن الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى الجنة وتأوى إلى قناديل معلقة فى ساق العرش**»(٢).

وفى حديث الإسراء: «أنه لقى آدم فى سماء الدنيا وعن يمينه أسودة وعن يسارة أسودة، فإذا نظر إلى يمينه ضحك، وإذا نظر إلى شماله بكى» وأسودة جمع سواد، وسواد الإنسان شكله.

وحديث العروج بالروح دليل أيضًا على أنه ليس بعرض ولا مانع ألا يحيى(*) بعض الأجسام إلا بمصاحبة أجسام، كما أن الحوت لا تدوم له الحياة بدون مصاحبة الماء، وزعم قوم أن الروح شكل على شكل الإنسان سار فى هذا الشكل ويعنى إلى عذاب القبر وسائله منكر ونكير.

قال الإمام: والذى صار أهل الحق إليه إثبات ذلك لأنه من مجوزات العقول، واللَّه تعالى مقتدر على إحياء الموتى وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله

---

(١) ابن ماجه (٢ / ١٤٢٨)، والنسائى (ج١ / ٦٦٥)، وأحمد (ج ٣ / ٤٥٥)، ومالك (ج ٢ / ٣٣٧)، وعمدة القارى (ج٢١ / ٢٣٥)، وقال الشيخ الألبانى: صحيح.

(٢) عمدة القاري (ج٢١ / ٢٣٥).

(*) لوحة ١٠٥ / ١ من المخطوط.

وكلما جوزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله، وقد تواردت الأخبار باستعاذة رسول اللَّه ﷺ بربه من عذاب القبر.

قال الإمام: ونقل آحاد من الأخبار فى ذلك تكلف، ثم لم يزل ذلك مستفاضًا فى السلف قبل ظهور البدع، وقد نقل ضرار بن عمر، وبشر المريسى، وجماعة من المعتزلة إنكار عذاب القبر والمسائلة ورد الأرواح إلى الأجساد.

وقالوا: من مات فهو ميت فى قبره إلى يوم القيامة، وقد ورد نص الكتاب فى آل فرعون بقوله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** (٤٦)﴾ [غافر: ٤٦].

وعن أبى الهذيل[(١)] أن من خرج من الدنيا على غير سمة الإيمان؛ فإنه يعذب بين النفختين، ويسأل إذ ذاك.

أثبت البلخى[(٢)] والجبائى[(٣)] وابنه عذاب القبر للكفار والفاسقين دون المؤمنين.

وقال صالح فيه: عذاب القبر جائز ويجرى على المؤمنين من غير رد الأرواح إلى أجسادها، وأن الميت يجوز[(*)] أن يحس ويألم وهو فى ذلك خالف الفرقه.

وقالت طائفة من الكرامية[(٤)] والمعتزلة[(٥)] إن اللَّه يعذب الموتى فى قبورهم ويحدث فيهم الآلام وهم لا يشعرون إذ ذاك، فإذا أحيوا وجدوا تلك الآلام وسبيل المعذبين من الموتى كسبيل السكران والمغشى عليه إذا ضرب، فإذا عاد إليه حسه وجد الألم بالضرب المتقدم ويضاعف عليهم الآلام يوم القيامة.

---

(١) **أبى الهذيل العلاف**: سبق التعريف به.

(٢) **البلخى**: سبق التعريف به.

(٣) الجبائى: سبق التعريف به.

(*) لوحة ١٠٥ / ٢ من المخطوط.

(٤) الكرامية: سبق التعريف بالفرقة.

(٥) **المعتزلة**: سبق التعريف بالفرقة.

قال أصحابنا: لا نُسلم أن السكران لا يألم بل يألم، وإنما يمنعه من الأنيين والتأوه حاله، وقد تقدم أن مذهب أهل الحق أن اللَّه تعالى يرد الحياة، ، ويجعل له من العقل والعلم ما يفهم به ويجيب، ولا تمتنع إحياء بعض أجزاء من القلب بحيث يدرك ويجيب فيدركه الملكان منه، وإن لم نسمع نحن كلامه.

وكذلك كلام من يسلم عليه كل ذلك جائز، فإذا ورد السمع به وجب اعتقاد ظاهره، ولا حاجة إلى تكلف فى تأويله.

قيل: وليس فى إحياء الأطفال خبر مقطوع به، وظاهر الأخبار تدل على التعميم إلا أنه لا بد فى من تكميل فهمهم ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم، وكذلك القول فى المعصومين من الذنوب، وقد قيل فى قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]، إن إحدى الحياتين حياة الناس، ورد عليهم أن ذلك يستلزم أن كون الحياة ثلاثة، وأجيب بأن نفى الثالثة إنما يكون بطريق المفهوم، وهى دلالة ضعيفة ممنوعة، وتحتمل أن يقال إنما خص الحياتين بالذكر لأنهما اللتان أنكروهما بعد الموت.

أما الحياة الأولى: فمحسوسة ولذلك قالوا: (*) فاعترفنا بذنوبنا فإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٥]، ولا يلزم منه نفى الموتة الثانية فى القبر إلم تصحبها الآلام والقصص فلم قلتم إن الأمر ليس كذلك؟ فإن قالوا: نحن نرى من ندفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتًا.

قال الإمام: وهذا مؤذن من قائله بعدم اطمئنانه إلى الإيمان، وهو بمسألة استبعاد الكفار حشر العظام البالية، وتأليف الأجزاء المتفرقة فى أجواف السباع وحواصل الطيور وأقاصى التخوم، ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون

(*) لوحة ١٠٦ / ١ من المخطوط.

القوم وتعاقب الملائكة فينا وقوله تعالى فى الشيطان وجنودة ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، وجب التصديق بذلك، كيف والنائم يدرك أحوالاً من السررر والغموم والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه؟!

والبرزخ(١) أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات، واللَّه أعلم.

الثالث: فى إثبات الصراط(٢) والميزان(٣) والصحف(٤).

قال الإمام: والصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون فإذا تكاملوا عليه قيل للملائكة ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصافات: ٢٤] والحوض حق، والكتب التى تحاسب عليها الخلائق، ولأهل العقول شيئًا من ذلك، ودلالة السمع ثابتة على القطع فى

---

(١) **البرزخ**: هو منزل من منازل الآخرة تسكن فيه الروح بعد الموت إلى أن تقوم الساعة.

(٢) **الصراط**: لغة الطريق.. قال ويمرون على الصراط، والصراط كحد السيف... صراط حسى والمراد به طريق الجنة- راجع العقيدة الطحاوية، والصراط يأتى بعد الميزان كما ذكر ذلك أبو حامد الغزالى، والصراط المستقيم: الشهادة: وذكر الآجرى: أن الصراط المستقيم بأنه الإسلام. راجع كتاب الشريعة للآجرى.

(٣) **الميزان**: واختلف فى الميزان فقال أهل الحق: له لسان وكفتان توزن فى إحدى كفتيه الحسنات وفى الأخرى السيئات فمن رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته دخل النار ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل اللَّه عليه فأدخله الجنة، وقال أهل البدع بإبطال الميزان، وقالوا موازين وليس بمعنى كفات وألسن، ولكنها المجازاة يجازيهم اللَّه بأعمالهم وكان في إنكارهم الميزان، لأن الأعراض لا تقل لها ولا خفة. راجع مقالات الإسلاميين الأشعرى (جـ١، ص ١١٥).

(٤) **الصحف**: جمع الصحيفة يخفف ويثقل، مثل سفينة وسفن نادرتان، وقياسُه صحائف وسفائن. صحيفة الوجه: بشرة جلده.

وسمى المصحف مصحفًا لأنه أصحف أى جعل جامعًا للصحف المكتوبة بين الدفتين والمُصَحَّف: وهو الذي يروى الخطأ عن قراءة الصُحَف بأشباه الحرُوف. راجع الخليل بن أحمد- العين (ج١، ص١٩٣)

جميع ما ذكرناه فى أمر الصراط، وقالوا وفى الحديث: أنه أدق من(*) الشَعْر وأحدُ من السيف، وحضور الخلائق على ما هذا صفته غير ممكن، وإنما يجحدون الميزان مصيراً إلى استحالة وزن الأعراض، ولاحقاً وسقوط ما قالوه، فإنه لا يستحيل الطيران فى الهواء والمشى على الماء، وكيف يذكرون ذلك من يلزمه الدين بقلب العصا ثعبانًا وخلق البحر أطوادًا، والموزون الصحف المشتملة على الأعمال، والرب تعالى يزنها على أوزان أجورها بما يتعلق بها من ثواب وعقاب، وحملت المعتزلة الصراط المركب على الصراط المستقيم صراط اللّه وهذا التأويل يأباه قوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ (٢٣)﴾ [الصافات] وأجمع المفسرون على تفسير الصراط بما ذكرناه، وقال عليه السلام فى صفته «**وعلى جنبه خطاطيف وكلاليب**»(١) وسألت عائشة- رضى اللّه عنها- رسول اللّه ﷺ فقالت: إذا طويت السماء وبدلت الأرض فأين يكون الخلق يومئذ، فقال- عليه السلام-: على جسر جهنم، قال القاضى فى الهداية: قال سلف الأمة، وجميع أهل الإثبات وأصحاب الحديث وأئمة الفقهاء: أن الصراط صراطان أحدهما صراط الدين، والثانى جسر على متن جهنم.

وحكى القاضى عن أبى الهذيل وابن المعتمر أنهما قالا بجواز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعًا، واختلف القول عند الجبائى وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى.

وقالا على القول بإثباته وإيجاب إثابة المؤمنين، أن المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة(**) ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الألم.

(*) لوحة ١٠٦ / ٢ من المخطوط.

(١) البخارى (ج٦/ ٢٧٠٦)، ومسلم (ج١ / ١٦٧)، وأحمد (ج٣/ ٢٥)، عمدة القاري (ج٣٣ / ٣٩٠).

(**) لوحة ١٠٧ / ١ من المخطوط.

ومن أوجب تأويله، قال: ما ورد به بخلاف الممكن يجب تأويله، وأجاب الإمام: بأنه لا مانع منه عقلاً، وإنما ذلك خلاف المعتاد.

وأما قوله: إنه لا يلحق المؤمنين منه تعب، قلنا: وما المانع منه ولا يبعد أن ينال الأنبياء والأولياء من أهوال يوم القيامة شيء؟! كيف وقد ورد في الخبر الصحيح أن جهنم تزفر زفرة لا نتفاء عليها وما من ملك مقرب ولا نبى مرسل إلا جثا على ركبتيه؟! ولا مانع أن يعبروه من غير ألم ولا تعب كما قال عز وجل: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا (٧٢) ﴾ [مريم: ٧٢].

وأما الميزان فقد أنكره جمهور المعتزلة وقال ابن المعتمد والوراق: يجوز ذلك ولا يقطع به سمعًا، ونحن نقول لا تخيل العقل ذلك، وقد صرحت به آى من كتاب اللَّه عز وجل واستفاض معناه فى الأخبار وانعقد على موجبه إجماع السلف، وقد سُئل النبى ﷺ عن ذلك فقال: «إنما ت، وزن الصحف» ويحتمل أن يختلف نقلها بحسب الإمكان. قال ابن الجبالى: لايبعد أن يخلق اللَّه جواهر على أعداد الأعمال الصالحة يقع عليها الوزن، وهذا غير بعيد لولا الخبر المذكور.

الثالث: وأما الشفاعة(١) فلا يظهر المقصود من البحث فيها إلا بتقديم البحث فى الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة(*) والخوارج والمرجئة، والبحث فى ذلك من أعظم أركان السمعيات، وفيه اقترفت الفرق وفى موجبه

---

(١) الشفاعة: الشفاعة فى اللغة: من الشفع، وهو ضد الوتر، لأن المشفوع صار شفعًا بالشافع. وتعريفها عرفًا وشرعًا هو: سؤال الشافع الخير لغيره، أو توسط الشافع لغيره بجلب تقع أو دفع ضرر، أو هي السؤال فى التجاوز عن الذنوب والجرائم، وأقسام الناس فى الشفاعة على ثلاثة أقسام قسم غلا فى إثباتها وهم النصارى والمشركون، وقسم أنكر الشفاعة كالمعتزلة والخوارج، وقسم توسط وهم أهل السنة والجماعة ولها شروط. راجع كلمات فى الشفاعة والطيرة. محمد بن إبراهيم الحمد. دار ابن خزيمة.

(*) لوحة ١٠٧ / ٢ من المخطوط.

جرى التكفير والتبديع، فيجب الاعتناء بمقاصده والكلام فيه يحصره أطراف منها الثواب والعقاب وذكر مذاهب الخوارج[(١)] والمرجئة[(٢)] والمعتزلة[(٣)]، والرد عليهم وشبه القائلين بالوعيد وتمسك أهل الوعيد بظواهر من الكتاب ومذاهب المحبطة وجواز غفران الذنوب والشفاعة.

الطرف . . . قال الإمام: الثواب عند أهل السنة ليس بمحتوم بل كل نعمة فى الدنيا والآخرة على العبد فضل منه وكل نعمة منه عدل وما وعد به من الثواب أو تواعد به من العقاب بقوله فقوله الحق، وكلما دللنا به على أن لا واجب على اللَّه عز وجل فهو مطرداً هنا، وزعمت القدرية أن الثواب والعقاب مستحق على الطاعات والمعاصى من جهة العقل، وأن المستحق من ذلك غير منقطع، وأنه إنما يجب على اللَّه تعالى إثابة المطيع إذا لم تقارن طاعته ما يحبط ثواباً ولا يجوز فى قضية العقل صرف الثواب عن المطيع، قال الإمام: ولا يحب العقاب عند الأكثر منهم وجوب الثواب، فإن الثواب لا يحتمل حطه بخلاف العقاب إنما المعنى بكونه إنه لو كان كذلك لما حسن العقاب على التأبيد، واحتجوا بأنا نعلم بقضية العقل أن العبد المطيع المحسن يستوجب التعظيم والمسيء العاصى مستوجب للذم والتقريع، ورد عليهم بأن ما ذكرتموه مبنى على التحسين والتقبيح العقلى، وقد[(*)] أبطلناه، ثم قد ألزموهم على موجب أصلهم أن السيد لو قام كون عبده وإزاحة عللَّه وهو مستحق منفعته مالك لرقبته، فإذا أقام العبد فى خدمته لم يستوجب على مالكه تحرير رقبته عن العبودية، فالعبد المخلوق لا يستحق على خالقه جزاء بما لا ينفع به بطريق الأولى، ثم نعم اللَّه على عباده فى الدنيا لا تكاد تحصى، وأقل مدة من الدهر فى نعمائه لو قوبلت بالأعمال الكثيرة الخارجة عن الحد لم توازها، فما وجه استحقاق العبد بالعمل والجزاء المتأبد الذى لا انفصال

(١) الخوارج: سبق التعريف بالفرقة.
(٢) المرجئة: سبق التعريف بالفرقة.
(٣) المعتزلة: سبق التعريف بها.
(*) لوحة ١٠٨ / ١ من المخطوط.

له، فإن قالوا: إن الثواب هو النعيم المهنى عما يكدره، ولو كان عرضة للزوال لما كان هنيًا. وأجيب بأن هذه دعوى محل النزاع بما ينال النعم التى وجب العبد شكرها فى الدنيا مشوبة بالنقم مع استحقاق شكرها فإذا حسن هذا فلا يمدح الثواب مثله. ثم يقال: الرب تعالى قادر على أن يلهى المثابين عن ذكر الزوال حتى يستوفوا مدتهم، فما المانع من إثبات الثواب على هذا الوجه؟ ثم يقال: إن كان هذا قولهم فى الثواب، فما قولهم فى العقاب؟ ثم لو رد الأمر إلى الشاهد وباضطرار نعلم أن من بدرت منه بادرة واحدة ثم قد إستمر بالبقاء فلا يحسن معاقبته سرمدًا، فما وجه ذلك من أرحم الراحمين؟ فإن قالوا: إنما خلد فى النار من علم أنهم لوردوا(*) لعادوا لما نهوا عنه، قلنا: فما المانع أن يعاقبه العقاب المستحق ثم يميته من علم أن لو رد لعاد قبل البلوغ أو لسلبه عقله بعد توفيه العقاب، وفى الإلزامات كثرة، وفى ما ذكرناه من الطرف ما ذهب الخوارج[١] إلى أن من قارن ذنبًا واحدًا ولم يوفق للَّه حبط علمه واستوجب الخلود فى العذاب الأليم، وصار إلى أنه يتصف بالكفر، ثم إن الإباضية[٢] صاروا إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ من كفران النعمة لا من الكفر الذى هو الشرك، وذهبت الأزارقة منهم إلى أنه كافر مشرك، والمعتزلة وإن وافقوا الخوارج فى المصير إلى استحقاق الخلود لكنهم يفارقونهم من وجهين: أحدهما: أنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم يصفوه بالإيمان بل أثبتوا منزلة بين المنزلتين وسموه فاسقًا.

(*) لوحة ١٠٨ / ٢ من المخطوط.

(١) الخوارج: سبق التعريف بالفرقة.

(٢) الإباضية: تنسب إلى زيد بن أبى أبيه وهو غير المحدث المشهود، ويقولون بأن دين الإسلام سينسخ بنبى من العجم يأتى بدين الصابئة وبقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة، وفى الأندلس يحرمون طعام أهل الكتاب ويقولون: إن أهل النار فى النار فى لذه ونعيم أهل الجنة. انظر ابن حزم والفصل فى الملل والنحل (جـ١ ، ص٣٧٤)، وقيل: أصحاب عبد اللَّه ابن يحيى الإباضى ويقول إن مخالفينا من أهل القبلة كفار. راجع الشهرستانى في الملل والنحل (جـ١ ، ص ٣٥).

الوجـه الثـانى : إن حـملة الذنوب عند الخوارج كبائر ، والمعتزلة قسموا إلى الكبائر والصغائر فحاصل قول الخوارج أن مقارفة الزلة الواحدة للطاعات مع عدم التوبة لا يستحق معها ثوابًا وإن كثرت ، وهو مخلد فى النار ، والمرجئة[1] على مقابلتهم صارت إلى أن المؤمن لا يستحق عل شيء من الزلات عقابًا لا عاجلاً ولا آجلاً وأنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، ومنهم من قال يعاقب على[*] زلته فى الدنيا بالإيلام والغموم وبنقص الأموال والأنفس والثمرات ، فأما الرد على الخوارج فنقول : من أصلكم أن الوعيد على التأبيد مستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات ، وذلك مع تسليم فساد أصلكم فى تحسين العقول ممتنع ، فإن مرجع العقول ومداراتها إلى الشاهد ، ونحن نعلم أن من خدم غيره وبالغ جهده رعاية حقه مائة سنة فصاعدًا ، ثم بدرت منه بادرة واحدة فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة وإذا كان الثواب والعقاب متنافيين فليس الثواب بأن يحبط العقاب بأولى من عكسه .

كيف والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فإحباط العقاب أحق قال اللَّه تعالى : ﴿ **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ** ﴾ [هود : ١١٤] .

فإن قالوا : قد حسن من اللَّه تعالى تخليد إبليس بمعصية واحدة ، قلنا : معصية إبليس كفر فإنه شبه الأمر بسجود الأعلى للأدنى قال اللَّه- عز وجل- : ﴿ **أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ** (٣٤) ﴾ [البقرة : ٣٤] .

فإن زعموا أن فعل الطاعات داخل فى مسمى الإيمان ، وأن المركب ينتفى بانتفاء بعض أجزائه . قلنا : سنفرض المسألة ونتكلم على أطرافها إن شاء اللَّه تعالى ، وقد تمسك أصحاب الوعيد من المعتزلة والخوارج بظواهر من الكتاب

---

(١) المرجئة: سبق التعريف بالفرقة .

(*) لوحة ١٠٩ / ١ من المخطوط .

ونحن نذكر أعظمها ونشير إلى طرف(*) الكلام عليها منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣].

وهذه في ظنهم نص على الوعيد والخلود، قلنا قال ابن عباس في تأويلها: ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا مستحلاً، ويدل عليه أن اللَّه تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقربه بالوعيد والخلود، وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص كيف والمطالب القطعية يكفي في إسقاط دلالتها مجرد الإجماع؟! ومما تمسكوا به قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (٦٩) إِلاَّ مَن تَابَ﴾ [الفرقان: ٦٩].

وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨١)﴾ [البقرة: ٨١].

وأجاب الأصحاب عن هذه الآي ونظائرها: بأنها تتناول المؤمن الفاسق والكافر بطريق العموم وهي قابلة للتخصيص، فلا يمتنع قصرها على الكافر بآي الوعد وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] وهذا نص في موضع النزاع ولا سبيل إلى تقييد الآية بالتوبة لوجهين: أحدهما: أن قبول التوبة عندهم حتم على اللَّه عز وجل، فلا يتقيد بالمشيئة وهو أحد إلى دونه والتوبه عن الشرك تحبطه وتجبه.

الثاني: أن اللَّه تعالى فرق بين(**) الشرك وما دونه والتوبة عن الشرك تحبطه

(*) لوحة ١٠٩ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ١١٠ / ١ من المخطوط.

وتجبه، كما أن التوبة عن المعاصى تمحوها، فيكون معنى الآية أن اللَّه لا يغفر أن يشرك به مع الإصرار ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، فمع الإصرار والآلآم يبقى للتفصيل بين الشرك وغيره أثر لاستوائهما فى عدم الغفران بتقدير الإصرار، ومما احتجوا به قوله ﷺ: «**لا يزنى الزانى حتى يزنى وهو مؤمن**»[١].

وأجيب بأنه محمول على المبالغة، والمراد به وهو كامل الإيمان ويعارضه قوله عليه السلام: «**من قال: لا إله إلا اللَّه دخل الجنة، وإن زنى وإن سرق**»[٢] وقوله عليه السلام: «**خمس صلوات كتبهن اللَّه على العباد فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئًا استخفافًا بحقهن كان له عند اللَّه عهد أن يدخله الجنة ومن لم يأت بهن فليس له عند اللَّه عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة**» فإدخال تارك الصلاة فى المشيئة فى الكتاب والسنة كاف فى الرد على المرجئة، وأما القول فى الإحباط فحاصل مذهب المعتزلة فيه يرجع إلى ثلاثة أقوال: الأول: قول الجمهور منهم أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات كالردة، وذهب الجبائى وابنه إلى الموازنه فزعم الجبائى: أن الطاعات إنما تحبط إذا رتب[*] عليها المعاصى وكذلك العكس، وزعم ابنه أن رجحان الطاعات لا يسقط المعصية من كل وجه، وإنما تحبط من أجور الحسنات بمقدار تلك السيئات ويجازى على ما زاد. قال الإمام: وما ذكروه حبط إذ ليس بإزاء معرفة اللَّه- عز وجل- كبيرة يراد وزنها على أجرها، والأشياء تعرف بأضدادها، ثم اضطربوا فى استواء الحسنات والسيئات فقال ابن الجبائى[٣]. لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمطففين إلا الجنة والنار قال الإمام: ولا يبعد فى العقل أن يكون كمن مات قبل البلوغ، وما يتعلق

---

(١) البخارى (ج ٢ / ٨٧٥)، ومسلم (ج١ / ٧٦)، وأحمد (ج ٢ / ٣٧٦)، وأحمد (ج٢ / ٣٧٦) ابن ماجه (ج٢ / ١٢٩٨)، البيهقى (ج ١٠ / ١٨٦)، والترمذى (ج٥ / ١٥)، الدارمى (ج٢ / ١٥٦)، النسائى (ج٣ / ٢٢٧)، عمدة القارى (٣٤ / ٢٢٠).

(٢) مسلم (٦ / ٢٨٥)، الترمذى (١٠ / ١٤٢)، ابن حبان (١ / ٢٣١).

(*) لوحة ١١٠ / ٢ من المخطوط.

(٣) **ابن الجبائى**: سبق التعريف به

بالتكفير بيان حقيقة الإيمان ولاخفاء أن الإيمان فى اللغة لمطلق التصديق قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴿١٧﴾﴾ [يوسف: ١٧]، وقد اختلف الإسلاميون فى تفسير مسماه شرعًا، فذهبت الكرامية[(١)] إلى أن مجرد الإقرار باللسان كاف فى الإيمان وإن أبطن الكفر، وهؤلاء الذين سموهم المؤمنين هم الذين سماهم اللَّه تعالى منافقين ونفى عنهم الإيمان حيث قال ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾ [البقرة: ٨].

وقال عز وجل: ﴿وَلا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ اللَّهُ أَلاَّ يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٦﴾﴾ [آل عمران]. وقال ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾﴾ [المنافقون: ١]

والكرامية: تشهد أن المنافقين لصادقون، فإذًا لابد من التصديق بالقلب وهو الركن الأعظم[(*)] من الإيمان والإقرار يعبر عنه ويعلم قطعًا أن النبى ﷺ لم يرض منهم لمجرد القول مالم يقر به عقدتم أن تكليف الخلائق بمعرفة اللَّه- عز وجل- على وجه الإحاطة لا سبيل إليه؛ فالمعتبر إذًا الإقرار باللَّه ورسوله عن منته الجملة.

قال أصحابنا: والذى يصير به مؤمنًا وهو التكليف العام، أن يشهد أن لا إله إلا اللَّه وحده لا شريك له فى ملكه، ولا نظير له فى صفاته، ولاقيم له فى أفعاله، وأن محمدًا رسول اللَّه أرسله بالهدى ودين الحق، والقول شرط مظهر لما اشتمل عليه الجنان، وقد يكتفى بما فى القلب فى الحكم بالإيمان لمن مات عقيب ذلك ولم يتمكن من النطق، ويكتفى بالإشارة فى حق الأخرس، واختلف جواب الشيخ أبى الحسن فى معنى التصديق فقال مرة: هو المعرفة بوجود الصانع

---

(١) الكرامية: سبق التعريف بها.

(*) لوحة ١١١ / ١ من المخطوط.

ووحدانيته وإلهيته وصفاته وتصديق رسله، وقال مرةً: التصديق حديث النفس وهو الأظهر، واختاره القاضى وهو تابع للعقل. وهل نكتفى بالتقليد فى ذلك أم لا بد من معرفة ذلك على بصيرة؟

تقدم القول فيه فى أول الكتاب واختار القاضى أنه غير متصور، وذهبت المعتزلة إلى أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وأضافوا إلى ذلك فعل الواجبات إقدامًا وإحجامًا، وذهب أصحاب الأثر من المحدثين إلى أن الإيمان تندرج فيه جميع الطاعات فرضها ونفلها(*).

وعندهم أن الإيمان الإتيان بما أمر اللَّه به فرضًا ونقلاً، والانتهاء عما نهى اللَّه عنه تحريمًا وأدبًا وبه قال القلانسى وابن مجاهد ومالك؛ لأنهم لا يخرجونهم من الإيمان بترك شىء من الفرائض ولا بارتكاب شىء من المحرمات غير الشرك؛ خلافًا للمعتزلة والخوارج، وترك مذهب السلف إلى أن تلك شرائط فى الكمال لا فى الصحة، واحتج المعتزلة على أن مسمى الإيمان فعل الواجبات فهو الدين والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان ينتج أن فعل الواجبات إيمان، أما فعل الواجبات هو الدين فلقوله عز وجل: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾**﴾ [البينة: ٥] فقوله وذلك إشارة إلى الجميع، وأما أن الدين هو الإسلام فقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**﴾ [آل عمران: ١٩]، وأما إن الإسلام هو الإيمان فقوله- تبارك وتعالى-: ﴿**فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾**﴾ [الذاريات: ٣٥]

واحتجوا بأن قاطع الطريق مخزى والمؤمن لا يخزى، فقاطع الطريق ليس

(*) لوحة ١١١ / ٢ من المخطوط.

بمؤمن، وأما قاطع الطريق مخزى فلأنه يدخل النار وداخل النار مخزى؛ لقوله عز وجل ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

وأما أن المؤمن لا يخزى فلقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لا يُخْزِى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحريم: ٨].

والجواب: لا نسلم أن الدين فعل الطاعات وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ(*) دِينُ الْقَيِّمَةِ ⁽٥⁾﴾ [البينة: ٥] أشار إلى إخلاص الوحدانية لوحدته وتذكيره.

وقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ⁽٣٥⁾﴾ [الذاريات: ٣٥].

الجواب: أنهم لما كانوا مؤمنين ومسلمين عبر عنهم بالوصفين معًا لما بين الإسلام والإيمان من التلازم، فإن الإيمان باطن الإسلام والإسلام ظاهر الإيمان، ثم ما ذكره معارض لقوله عز وجل: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] ولقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وذلك يبطل سلب الإيمان عن مرتكب الكبيرة، ومن الدليل على بقاء اسم الإيمان بوجه الطاعات المقيدة بالإيمان إجماعًا، وبأنهم تصرف إليهم الغنائم ويذب عنهم ويصلى عليهم ويدفنون فى مقابر المسلمين، ثم من المشهور أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

والمعنى بذلك أن تصديقًا لا يفضل تصديقًا قال القلانسى: لا يبعد بإطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، قال الإمام: وهذا لا يؤثر ويمكن حمل الزيادة والنقصان فيه على أمرين: أحدهما: كثرة المتعلقات، والثانى: توالى الأمثال وقلة الأضداد، وإذا كان الإيمان هو التصديق ومادته المعارف ومن كثرت معارفه كان تصديقه أكثر قال اللَّه تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ

(*) لوحة ١١٢ / ١ من المخطوط.

أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ [التوبة: ١٢٤] فأطلق الزيادة(*) باعتبار زيادة المعارف، وهذا توكيد احتمال الأول، وتوكيد الثانى قوله عليه السلام فى صفة أبى بكر الصديق - رضى اللَّه عنه -: «**وإنما سبقكم بشىء وقر فى صدره**»(١).

ومما نُقل عن بعض السلف أنهم كانوا إذا قيل لأحدهم: أنت مؤمن قال: «أنا مؤمن إن شاء اللَّه تعالى» فليس ذلك ترددًا فى الإيمان، ولكن إشارة إلى الاستناد إلى العاقبة عند الحسن البصرى حين سأله شخص عن ذلك، فقال: إن أردت ما تحل به منا كحتى فأنا مؤمن حقًا، وإن أردت ما يحكم لى به من النجاة من النار فأنا مؤمن إن شاء اللَّه تعالى.

الطرف الثالث فى الشفاعة: قال الإمام: إذا ثبت جواز الغفران فقد شهد شواهد من الكتاب والسنة لم نذكرها لكثرتها على ثبوت الشفاعة، اعلم أن مذهب أهل الحق أن الشفاعة حق، وقد أنكرها منكرو الغفران وهى من مجوزات العقول، وقد وردت النصوص بها فيجب اعتقادها، وحملت المعتزلة الشفاعة على زيادة الدرجات وقد قال ﷺ: «**شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى**»(٢) وقال عليه السلام: «**خيرت**(٣) **بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتى الجنة فاخترت الشفاعة فإنها أشفى**» وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع على الرغبه إلى اللَّه تعالى فى أن يرزقهم الشفاعة واحتجت المعتزلة بقوله - عز وجل -: ﴿ **مَا**(**) **لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ** ﴿١٨﴾ ﴾ [غافر: ١٨] وأصحاب الكبائر ظالمون بقوله تعالى: ﴿ **وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ** ﴾ [النساء: ١١٠].

(*) لوحة ١١٢ / ٢ من المخطوط. (١) لم أعثر عليه.

(٢) مسند أحمد (٢٨ / ٩٩)، وابن حبان (٢٦ / ٤٦٤)، والبيهقى (٢ / ٤٦٣).

(٣) مسند أحمد (٢ / ٣٣٨)، ابن حبان (١ / ٤١٥).

(**) لوحة ١١٣ / ١ من المخطوط.

والجواب: مع العموم وتخصيص الظالمين بالكفاية توفيقًا بين المنصوص، هل قدر ذكر الصغائر والكبائر فميزوا بين القسمين

قال الإمام: المرضى عندنا أن كل ذنب بالنسبة إلى اللَّه تعالى كبيرة، وإن كان فيها بنسبة بعضها إلى بعض الأصغر والأكبر، وزعم الجبائى أنه يجب القطع من جهة العقل بأن فى المعاصى صغائر، وإن لم نعرف عينها ونقطع بأنها محبطة عند اجتناب الكبائر، وأنه لا يحسن من اللَّه تعالى العقاب عليها عند ذلك، وقد أبطلنا ما يبنى عليه من مسالك التحسين والتقبيح، وبينا أن المتبع فى ذلك مسالك الشرع، فإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ**﴾ [النجم: ٣٢]، وقوله عز وجل: ﴿**مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا**﴾ [الكهف: ٤٩]، فقد أثبت الصغيرة قلنا: نحن لم ننكر التمييز بين الصغيرة والكبيرة بالنسبة إلى الأقدار، فإن الخلوة ليست كالزنى، وإنما ادعينا أن الجميع كبيرة بالنسبة إلى اللَّه عز وجل، وهو كتفضيلنا الأنبياء بعضهم على بعض مع علو المرتبة للجميع.

وأما تمييز الكبيرة عن الصغيرة فقد قيل الكبيرة ما ترد بها الشهادة، وهذا يحتاج إلى تفصيل ونظر، فليس أحد من الناس يعلم إلا قليلاً لمحض الطاعة حتى لا يشوبها بمعصية، وأشار لهذا إلى أن العصمة من المعاصى(*) ليست شرطًا فى العدالة إذ ذلك محسم باب الشهادة، ولكن من قارف كبيرة أو صغيرة على صغيرة لم تقبل شهادته؛ فإن ذلك يشعر بالتهاون بأمر الديانة، ومثله جدير وبال الدنيه، أما من يلم بالصغيرة أحيانًا فى مراقبة التقوى وقلة نفع النفس فى الخروج عن لجام الورع، وهو مع ذلك لا ينفك عن ندم واستغفار وخوف، فهذا لا ترد شهادته قال ﷺ: «**لا يخلو المؤمن من الذنب يصيبه**»[1] أى: الوقت بعد

(*) لوحة ١١٣ / ٢ من المخطوط.

(١) ليس له أصل.

الوقت، وإنما الفسق على المعصية وإن كانت صغيرة، ففى كلام الشافعى فى رد الشهادة الفرق بين الصغيرة والكبيرة(١).

قال الإمام: ثم نوجز قولاً بليغًا فنقول كل جريمة تؤذن بقلة أكثر أن من مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهى التى تحبط العدالة، وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل يبقى حُسن الظن بصاحبها ظاهرًا فهى التى لا تحبط العدالة، قيل وهذا حسن ما ميز يه أحد الضربين عن الآخر، وأما المعتزلة فقالوا: الكبيرة كل ذنب، ورد الوعيد عليه فى العقبى، وقال أبو هاشم: إنما نعرف الكبيرة بورود الذم عليها والوعيد طريقًا إلى معرفة كونها كبيرة لكانت الصغائر كبائر، ومن ضبطه بإيجاب الحد انجزم عليه الفرار يوم الزحف وعقوق الوالدين، وقد ورد فى الحديث أنهما من الكبائر ولا حد فيهما، وذهب بعضهم إلى ضبط الكبائر بما ورد فى الأحاديث وفى الحديث: «**اجتنبوا(*) السبع الموبقات، فقيل: ما هن يا رسول اللَّه؟ قال: الشرك باللَّه، والسحر، وقتل النفس التى حرم اللَّه إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات**»(٢) رواه مسلم والبخارى.

والأحاديث كثيرة قال الشيخ أبو طالب المكى(٣) فى القوت: والذى عندى

---

(١) لم أعثر عليه.

(*) لوحة ١١٤ / ١ من المخطوط.

(٢) رواه البخارى فى الصحيح عن الأيسى، والبيهقي (٢ / ١٦٩)، وابن حبان (٢٣ / ١٤٦)، والنسائى (٥ / ١٠)، وقال الألبانى فى السلسلة الصحيحة (٥ / ٢٩٣).

(٣) أبو طالب المكى: هو أبو محمد بن على بن عطية الحارثى الواعظ المكى صاحب كتاب قوت القلوب. كان صالحًا مجتهدًا فى العبادة، ويتكلم فى الجامع وله مصنفات فى التوحيد، ولم يكن من أهل مكة، وإنما من أهل الجبل وسكن مكة فنسب إليها، وكان يتريضا كثيرًا حتى قيل إنه هجر الطعام زمانًا واقتصر على أكل الحشائش المباحة فاخضر جلده من كثرة تناولها، لقى جماعة من مشايخ الحديث وعلم الطريقة أخذ عنهم، ودخل البصرة بعد وفاة أبى الحسن بن سالم فانتهى إلى مقالته، وقدم بغداد فوعظ الناس فخلط فى كلامه فتركوه وهجروه. قال محمد بن طاهر =

فى ذلك أن الكبائر سبع عشرة مستخرجة من أحاديث متفرقة جمعها، عَدَّدَ ذلك مما ذكره فى بعض الأحاديث ما لم يذكر فى غيره مع إسقاط المتكرر، وهى أربع من أعمال القلوب الشرك باللّه، والإصرار على معصيته، والقنوط من رحمته، والأمن من مكره، وأربع فى اللسان قذف المحصنات، واليمين الغموس والسحر، وثلاث فى البطن شرب الخمر والمنكر من الأشربة وأكل مال اليتيم ظلمًا وأكل الربا[1] وهو يعلم، واثنان فى الفرج الزنى واللواط، واثنتان فى اليد القتل والسرقة، وواحدة فى الرجل فرار الواحد من اثنين يوم الزحف، وواحدة فى الجسد وهو عقوق الوالدين.

قال البغوى فى التهذيب: كل ما يوجب الحد من المعاصى كبيرة وهذا ليس بحصر، فإن الأحاديث قد دلت على كبائر لا يقام فيها الحد كما تقدم، وقيل كل ما ألحق الوعيد بصاحبه بنص أو كتاب أو سنة فهو كبيرة، وقد تقدم فى الرد على المعتزلة ما يفسده، فإن قيل: قد وقع منكم ومن المعتزلة أن التوبة مسقطة للكبائر فبينوا حقيقة التوبة وشرائطها.

قلنا: التوبة فى اللغة[*] الرجوع يقال تاب وناب وأناب إذا رجع عن الزلل والمعاصى إلى الندم لأجل، وإن أضيفت إلى اللّه تعالى كان معناها عوده على عبده بفبوله، والآية أعظم أركانها الندم إذ لا يفارقها قال عليه السلام: «**الندم توبة**»[2] ويلزمه الحزن والتلهف على مافات، ويلزمه الإقلاع فى الحال، والعزم

= المقدس فى كتاب الإنسان: إن أبا طالب المكى المذكور لما دخل بغداد واجتمع الناس عليه فى مجلس الوعظ خلط فى كلامه وحفظ عنه أنه قال: ليس على المخلوقين أضر من الخالق، فبدعه الناس وهجروه وامتنع من الكلام بعد ذلك، وله كتب فى التوحيد توفى سنة ٣٨٦هـ.

(١) لم أعثر له على أصله، ورد حديث الكبائر سبع، وسبق تخريجه، وحديث الكبائر تسع قال: الألبانى: حسن. انظر حديث رقم (٤٦٠٥) فى صحيح الجامع.

(*) لوحة ١١٤ / ٢ من المخطوط.

(٢) ابن حبان (٣/ ٢٢٠)، والبيهقى (٢/ ٢٠٨)، وابن ماجه (١٢/ ٤٥٨)، أحمد (٨/ ١٦١)، والحميدى (١/ ١٢١).

على عدم الفعل فى الاستقبال إن أمكن، فإن من زنى وجب لا يتصور فيه سوى الندم على ما سلف، والتوبة واجبه على المكلفين بالإجماع لا بالعقل؛ لما بيننا أنه على من تجب من الأحكام الشرعية عقلاً، وجميع المكلفين مخاطبون بها بحسب أحوالهم، فتوبة الكافر غير توبه المذنب، وتوبة المذنب غير توبة العامة المؤمنين، وتوبه عامة المؤمنين غير توبه الصديقين والأنبياء. فأما توبة المشركين فالرجوع إلى الإيمان قال اللَّه تعالى: ﴿**أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ (٢) وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ**﴾ [هود: ٢، ٣].

وأما توبة المذنبين فقد قال اللَّه تعالى ﴿**قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (٥٣) وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ**﴾ [الزمر: ٥٣، ٥٤]، وأما توبة المؤمنين فقد قال- عز وجل-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا**﴾ [التحريم: ٨].

قيل: التوبة النصوح هى الخالصة، وقيل: التى لا يبقى معها ذنب، وقيل التى لايعود التائب إلى ما أقلع عنه، وأما توبة النبيين والصديقين فقد قال اللَّه تعالى(*): ﴿**لَقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ**﴾ [التوبة: ١١٧].

وقال عليه السلام: «**إنى ليغان على قلبى فأستغفر اللَّه فى اليوم والليلة سبعين مرة**»[١] قيل لأنه عليه السلام لم يزل مترقيًا فى المقلعات فكلما ترقى إلى تعلم استغفر اللَّه لوقوفه مع ما قبله، وفضل اللَّه لا نهاية له وحسنات الأبرار سيئات المقربين، ثم التوبة تنقسم إلى ما يتعلق لمحض حق اللَّه عز وجل ويكفى ذلك الندم ومن ذلك: شرب الخمر والزنى، إذا كانت المزنى بها مطاوعة وليس

(*) لوحة ١١٥ / ١ من المخطوط.

(١) الصحيح: «إنه كان يستغفر اللَّه فى اليوم والليلة مائة مرة». ولفظه الحديث: «وإنى لاستغفر اللَّه فى كل يوم مائة مرة». قال الألبانى: صحيح.

فيه تلطيخ فراش ولا يجب عليه الطهارة ولا تسليم نفسه للحد، والأولى به الهرب قال عليه السلام: «**من أتي منكم شيئًا من هذه القاذورات فليستتر بستر اللّه**»[(١)] وقال أبو هاشم: إظهاره الذنب معصية ونحن نقول الستر أولى، وقد قال عليه السلام: عن ماعز لما أمر برجمه وهرب فاتبعوه وقتلوه: «**لقد تاب توبة لو قسمت**[(٢)] **على أهل الأرض لوسعتهم**» فدل ذلك على جواز الإظهار والهرب، وأما ما يتعلق بحق الآدميين فما كان منه يرجع إلى مال أو عرض فلا يكفى فيه الندم ما لم يجد من ذلك بطريقًا وإن كانت جنايته بالقتل الموجب للقصاص، فقد قال القاضى وكثير من الناس: لا يكفى الندم ما لم يسلم نفسه للقصاص أو يعفى عنه، وقد قال الإمام: إذا ندم صحت توبته فى حق اللّه تعالى ومنعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعى خروجه عنها، فلا يقدح فى توبته عما سبق منه، فتوبة الكافر بالرجوع إلى الإيمان وتوبة المبتدع رجوعه عن بدعته، فإن كان قد استقر إلى غيره ودعاه إليها، وجب عليه إعلامه برجوعه عن ذلك وأنه باطل وإزالة الشبه فإن كثروا بحيث يتعذر له جمعهم وجب عليها إشاعة رجوعه والاجتهاد فى نشر ذلك بحسب الإمكان، فإن صنف كتابًا فى نظره الباطل وجب عليه إزالته، وإن كان قد خرج عن يده اجتهد فى تحصيله وإتلافه بحسب الإمكان، وتصح التوبة عن بعض الذنوب خلافًا لأبى هاشم(*) ولا يجب قبول التوبة على اللّه تعالى بالعقل، وقد انعقد الإجماع على قبول توبة الكافر وقال عز وجل: ﴿**قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ**﴾ [الأنفال: ٣٨]

---

(١) موطأ مالك (ج ٥ / ١٢٧)، وسبل السلام (٦ / ٢٧).

(٢) البخارى (٢٢ / ٣٦٥)، ومسلم (١١ / ٣١٨)، وأحمد (١٢ / ١١٧) والدارمى (٧ / ١٨١)، وسنن البيهقى (٢ / ٢٢٦)، وابن حبان (١٠ / ٢١٦)، وأبى داود (١٣ / ٨٢)، والترمذي (٥ / ٥٠).

(*) لوحة ١١٥ / ٢ من المخطوط.

وأما قبول توبة المذنب فالظواهر تدل على قبولها قال اللَّه تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِى يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ﴾ [الشورى : ٢٥] .

ولا يمتنع تقييد هذا المطلق بالمشيئة .

كما قال اللَّه تعالى : ﴿ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ ﴾ [التوبة : ١٥] .

* * *

فصل: فيما قال الإمام: الجنة والنار مخلوقتان

إذ لا يتخيل العقل خلقهما وقد شهدت بذلك آى من كتاب اللَّه- عز وجل- منها قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (١٣٣)﴾ [آل عمران: ١٣٣].

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (١٣) عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ (١٤) عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (١٥)﴾ [النجم: ١٤، ١٥].

قال: يعنى جبريل بالصورة التى خلقه اللَّه عليها ابتداء من الإخبار فى قصة آدم عليه السلام الجنة وخروجه منها، وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلقها وزعموا أن لا فائدة فيه قبل الثواب والعقاب، وحملوا الجنة فى قصة آدم على بستان من(*) بساتين الأرض، وهذا تلاعب بالدين وأفعال اللَّه تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وما المانع أن يقال إن اللَّه جعل فى خلقهما لطفًا فى الإيمان وهو غير بعيد على موجب أصولهم لما فى ذلك من إكمال تحقيق الوعد واحتج الجبائى. بقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]

قال فلو كانت مخلوقة ولا مستمتع بها كانت مخالفة لما أشعرت به الآية.

قلنا قال المفسرون: المراد بالأكل هاهنا الثمرة المأكولة كما قال عز وجل ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: ٢٥].

ثم نقول قد ورد أن أرواح الشهداء تتمتع بثمار الجنة ورياحينها وبه يجاب

(*) لوحة ١١٦ / ١ من المخطوط.

عن خلق بالنسبة إلى أرواح الكفار، وتمسكوا أيضًا قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨].

قالوا: فلو كانت الجنة والنار موجودتين لهلكتا، قلنا: عام دل الدليل على تخصيصه.

قوله: فضل إمام المسلمين بعد رسول اللَّه ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى اللَّه عنهم أجمعين.

وما نص رسول اللَّه ﷺ على إمامة وتوليه بعده؛ إذ لو نص لاشتهر كما اشتهرت توليته لعلى عظيم خطير، وإذا تبين أن الإمامة لم تثبت بنص دل على أنها تثبت اجتهادًا، والمسلمون أجمعوا على إمامة أبى بكر- رضى اللَّه عنه- وانقادوا بأجمعهم من غير مخالف، وكذلك جرى الأمر فى زمن عمر وعثمان وعلى رضى اللَّه عنهم، ومعاوية وإن قاتل عليًا فإنه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه، إنما كان يطلب قتلة عثمان ظانًا أنه مصيب وعلى- رضى اللَّه عنه- كان(*) متمسكًا بالحق عالمًا بأن الإمامة ليست من أصول الاعتقادات، والخطر كل الخطر فيها يربو على الخطر على من يجهل أصلها، وقد صار أهل الحق إلى أنها تجب سمعًا لا عقلاً، وزعمت الإمامية أنها تجب عقلاً، ولإبطال ذلك بوب عليها فى علم الأصول قالوا: ورد الشرع أيضًا بإيجابها وزعم بعض القدرية أنها إنما وجبت لكونها لطفًا فى إقامة الشرائع، قالوا: وفعل اللطف واجب على اللَّه تعالى وقد تقدم إبطاله. وصار أبو بكر الأصم من القدرية إلى أن الناس إن تكافؤا فى المظالم استغنوا عن إمام، وزعم أن نصب الإمامة غير واجب فى حكم الدين غير أنه يحسن من الأمة نصبها وإن لم تكن مفروضة، وأنهم متى أقاموا حجهم وجهادهم وتناصفوا لم يلزمهم نصب إمام، وزعم هشام أن الأمة إذا اجتمعت كلمتهم على الحق طوعًا احتاجت إلى إمام، وإن عصت وفجرت وبغت

(*) لوحة ١١٦ / ٢ من المخطوط.

وأفسدت وامتنعت من إقامته لم يجب على أهل الحق إقامته، وصار النجدات من الخوارج أصحاب نجدة بن عامر إلى أنه لا حاجة بالناس إلى إمام إنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإنهم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإقامة إمام يحملهم عليه، والدليل على مذهب أهل السنة وهو أن نصب الامام واجب على المسلمين شرعًا حاجتهم إلى من ينفذ أحكامهم ويقيم صلواتهم ويحفظ دماءهم ويجيش جيوشهم ويقسم غنائمهم مصدقاتهم خراجهم وينصف(*) المظلوم من الظالم وينصب القضاء ويحفظ الثغور ويبعث السعادة والدعاة ويولى الولاة، والقاطع عليه سمعًا اتفاق الأمة من السلف إلى زماننا على أن الأرض لا تخلو عن إمام قائم بأمر اللَّه، وقد قال أبو بكر الصديق- رضى اللَّه عنه- فى أول خطبته المشهورة: أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد اللَّه فإنه حى لم يمت وتلا هذه الآية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: ١٤٤] ثم قال: إن محمداً قد قضى سبيله ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا رحكم اللَّه برهانكم.

فأجاب: الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر لهذا الأمر من يصلح، ولما قربت وفاة أبى بكر قال تشاوروا فى هذا الأمر، ثم وصف عمر- رضى اللَّه عنه- بصفاته وعهد إليه واستقر الأمر عليه وما دار فى قلبه ولا فى قلب أحد أنه يجوز خلو الأرض عن إمام، ولما قربت وفاة عمر- رضى اللَّه عنه- جعل الأمر شورى بين الستة وكان الاتفاق على عثمان، ثم على على بعده رضى اللَّه عنهما، فدل على أن الصحابة- رضى اللَّه عنهم- كانوا متفقين فى الأحكام عند موت كل إمام إلى أن يقوم غيره ومن ذلك إلى زماننا الإمامة على هذا المنهاج فى العصور المعتبرة عند معتقد أهل السنة، وأما إبطال النص(**) على إمامة شخص بعينه فاعلم أن المدعين ثلاث فرق فرقة ادعت النص على إمامة أبى

(*) لوحة ١١٧ / ١ من المخطوط.   (**) لوحة ١١٧ / ٢ من المخطوط.

بكر، وفرقة ادعته على، إمامة العباس، وفرقة ادعته على إمامة على ثم مدعو النص على إمامة على، اختلفوا: فمنهم من قال نص على إمامته باسمه ثم ولديه بعده، ومنهم من قال لم ينص على إمامته باسمه ولكن ذكر صفات لا توجد إلا فيه، وقد أشار الإمام إلى إبطال دعوى النص القاطع بأن ذلك مما تتوفر الدواعى على نقله لا سيما عند شدة الحاجة إليه وقرب العهد، وحيث لم ينقل دل على عدمه ألا ترى أن أبا بكر- رضى اللَّه عنه- لما قال بعض الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، روى عن رسول اللَّه ﷺ أنه قال: «**الأئمة من قريش**»[1] فرجع الجميع إلى روايته مع عموم الحديث، فلو كان نص أخص منه لذكر، فإن قيل فقد قال عليه السلام: «**من كنت مولاه فعلى مولاه**» قلنا يحمل على الموالاة فى الدين والمحبة والمناصرة، وقيل: إن من أسباب هذا الحديث أنه جرى بين على وأسامه بن زيد كلام أو أبيه فقال على: ألست مولاك؟ فقال أسامه أو أبوه: إنما أنا عبد رسول اللَّه ﷺ فقال عليه السلام: «**من كنت مولاه فعلى مولاه**»[2] فإن تمسكوا بما روى أنه ﷺ قال لعلى: «**أنت منى بمنزلة هارون من موسى**»[3] إلا أنه لا نبى بعدى فلا حجة فيه أيضًا، فإنه وارد على سبب خاص وهو أنه- عليه السلام- لما نهض إلى غزوة تبوك استخلف عليًا على المدينة فشق عليه تخلفه عن رسول اللَّه ﷺ ونزله منزلة هارون من موسى فى الاستخلاف[4] فى قومه، ولم يكن[*] هارون أميرًا بعد وفاة موسى عليه السلام لأنه توفى قبله قال الإمام ثم تعارض ما ذكروه تداعى النصوص فى حق أبى بكر وعمر منها: أنه استخلف أبا بكر فى الصلاة ثم قال:

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أحمد (٢ / ١٥٧)، الترمذي (٣١٨/ ١٣)، ابن ماجه (١ / ١٤٢).

(*) لوحة ١١٨ / ١ من المخطوط.

(٣) مسلم (١٦ / ٦)، وأحمد (٢ / ٣٧٥)، وابن حبان (٢٨ / ٣٩٤)، والترمذي (١٣ / ٣٢٢)، وابن ماجه (١/ ٢٤٢).

(٤) أحمد (٤ / ٥٩).

«**يأبى اللّه والمسلمون إلا أبا بكر**» ثلاثًا وقال: «**اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر**» وفى الظواهر كثرة، والمعتمد فى صحة إمامة أبى بكر إجماع الصحابة، فإنهم أطنبوا على والانقياد لحكمه، واستوى فى ذلك من يفترى من الروافض الكذب عليه وغيره، فإن من الذين كانوا إلا ما خلفهم فى اللّه لومة لائم اندرجوا تحت الطاعة بأجمعهم، وكان على- رضى اللّه عنه- مطيعًا سامعًا ناهضًا إلى غزوة بنى حنيفة.

بالجارية المغنومة من مغانمه وما يحرص به الروافض من إبداء على- رضى اللّه عنه- شماسًا فى عقد البيعة كذب صريح، نعم لم يكن يوم السقيفة حاضراً وكان مشتغلاً بنفسه ربما من الحزن على رسول اللّه ﷺ ثم دخل فيما دخل الناس فيه؛ فبايع أبا بكر على ملأ من الأشهاد، وقد روى عن على ما يضاد قول الشيعة.

قال أبو الحجاف: قام أبو بكر بعد ما بويع وبايعه على- رضى اللّه عنه- وأصحابه، فقال: أيها الناس قد أوليتكم بيعتكم هل من كارة؟ فقال على فى أوائل الناس: لا واللّه لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسول اللّه ﷺ فمن ذا يؤخرك، وعن سويد بن علقمة أن عليا- رضى اللّه عنه- ذكر فى خطب طويلة فضل أبى بكر، ثم قال: أعطوه- يعنى المهاجرين والأنصار- البيعة طائعين غير مكرهين وأنا واللّه أول من سئل له ذلك بينى عبد المطلب وهو كذلك كاره يود لو أن واحدًا كفاه ذلك، وهو خير من أتقى وأقدمهم سنًا(*) وإسلامًا، وروى قيس بن عبادة وغيره عن على- كرم اللّه وجهه- أنه قال: والذى فلق الحبة وبرأ النسمة لو عهد إلىَّ رسول اللّه ﷺ فى هذا الأمر عهدًا لجاهدت عليه، ولا أترك ابن أبى قحافة يصعد درجة واحدة من منبره، ولكنه ﷺ موضعى وموضعه فقال له: قم فصل بالناس فإن قيل قال على إن أبا بكر كان جامعًا لشرائط الإمامة: قال

(*) لوحة ١١٨ / ٢ من المخطوط.

الإمام: لنا فيه مسلكان أحدهما بالإجماع على إمامته ولو لم يكن صالحًا لما أجمعوا عليه.

الثانى: أن من شرائط الإمامة عند قوم أن يكون قرشيًا، وقد كان من صحيحهم، ومن شرائطها العلم، ونحن نعلم باضطرار أنه كان من خيار الصحابة ومفتيهم منها الورع، ونقطع به فى زمان رسول اللَّه ﷺ ونعلم ذلك إذا لم يثبت قادح به مقطوع به وأما شهامته وكفايته فقد شهدت بها آثاره، ودلت عليها سيرته فمما شهد بذلك: إنه لما توفى عليه السلام كاد يخرج الأمر عن النظام وارتد العرب واشرأب النفاق وتحزبت الناس أحزابًا حتى قالوا: نخاف الإسلام فحماها، ولقد تشتت الصحابة فى موته حتى قام خطيبًا وتلا الآية وحاج الأنصار يوم السقيفة، ثم ما كان من إنفاذ جيش أسامة مع مخالفة البعض له، وقال: واللَّه لأن أخر من السماء فتخطفنى الطير أو تنهشنى السباع أحب إلى من أن أحل لواءً عقده رسول ﷺ فسألوه(*) أن يصرف أسامة ويولى من هو أكبر منه سنًا وأدرى بالحرب فقال أيوليه رسول اللَّه ﷺ وتأمرنى أن أصرفه، واللَّه لا يكون أبدًا ثم ما كان منه فى قوة القلب مع قتال أهل الردة وخروجه بنفسه إلى أن قال له على- رضى اللَّه عنه- أقول لك ما قاله لى رسول اللَّه ﷺ يوم أحدًا شهر سيفك وارجع إلى المدنية لا تفجعنا بنفسك(١) لئن فجعنا بك لا يكون للإسلام نظام ابدا ونحن اليوم إليك أحوج، فرجع أبو بكر وأنفذ خالدًا بن الوليد رضى اللَّه عنهما، ومما احتج به القاضى على إمامة أبى بكر قوله تعالى: ﴿**سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ**﴾ [الفتح: ١٦]: وإنما هو أبو بكر قال الامام، وأما عمر وعثمان وعلى رضى اللَّه عنهم فسبيل إثبات إمامتهم واستجماع الشرائط فيهم كسبيل إثباتها لأبى بكر، وقد استيقن أن أبا بكر- رضى اللَّه عنه- جعل عمر وليًا لعهده، وجعل عمر الأمر شورى بينهم فى الستة من غير

(*) لوحة ١١٩ / ١ من المخطوط.

(١) ليس له أصل.

إنكار عليها وذلك إجماع، وأما إمامة على فإن إمامته لم تجحد، وإنما هاجت الفتن لأمور، قال الشيخ أبو الحسن والقاضى والإمام وأكثر الأصحاب: إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الحل والعقد وهو أن يكون عالمًا بالكتاب والسنة بالغًا مبلغ المجتهدين وينضم إلى علمه الورع والعدالة والتجربه، فإذا عقدها لمن هذا شأنه وجب على الكل طاعته: ونقل عن(*) الأسفراينى أنه لابد من إجماع وحمل على الاستفاضة قال الإمام: قال أصحابنا: ولا بد من إعلان العقد بمشهد من الشهود لأنه لم لو يشترط ذلك من أن يدعى مدع عقداً مستتراً متقدمًا على العقد المظهر، قال: وليس ذلك بأحط رتبة ممن يدعى.

وقد شرط فيه عدلان وذهب بعض المعتزلة إلى أنها لا تنعقد بأقل من أربعة من أهل الاختيار وهوتحكم.

قوله: الخلفاء كما ترتبوا فى الخلافة فى الظاهر ترتبوا فى الفضيلة فخير الناس بعد رسول اللّه ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على - رضى اللّه عنهم؛ إذ المسلمون كانوا لا يقدمون فى الإمامة أحدًا منهم، بل إنما قدموه لاعتقادهم أنه أفضل وأصلح للإمامة من غيره، قال الإمام فى الإرشاد: هل يفضلون بعض الصحابة على بعض أم قلنا الغرض من ذلك ينبئ على منع إمامة المفضول؟ والذى صار إليه أهل السنة أنه تتعين إمامه أفضل أهل العصر إلا أن يكون فى نصبه الفتن فيجب نصب المفضول. قال القاضى: إن من شرائط الإمامة أن يكون أفضلهم، وإليه ذهب الجمهور وأكثر القدرية، إلا أن يعرض فيه ما يوجب نصب المفضول، وادعى إجماع أصحابه على وجوب تقديم الأفضل كما أشار إليه هاهنا، قال: وذلك بين لمن تأمل أحوالهم عند العقد للخلفاء الأربعة، ونقل القاضى عن أصحاب الحديث وجمهور المتكلمين أن أفضل الناس بعد رسول

(*) لوحة ١١٩ / ٢ من المخطوط.

اللَّه ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان(*) ثم على رضى اللَّه عنهم، ومنهم من توقف فى عثمان وعلى وهذا نقله ابن تيمية، قال علماؤنا: قتل عثمان- رضى اللَّه عنه- كان ظلمًا إذ كان إمامًا، وموجبات القتل مضبوطة عند العلماء، ولم يجر منه ما يوجب قتله ثم تولى قتله رعاع من سفلة الأطراف كالتحمى والأدرك من خزاعة ومن استحق قتلاً فليس إلا قتلة عثمان وقالت عائشة- رضى اللَّه عنها- قتل واللَّه مظلومًا(١) وما من أحد من أصحاب رسول اللَّه ﷺ إلا من علم أمره وقد عرض نفسه لحمايته، وكان يأمرهم بملازمة بيوتهم ويناشدهم اللَّه وبعضهم أن الجيش يوافيه من الأمصار ولا يظن بالصحابة أنهم قعدوا عن نصرته إسلامًا له، ولكن ظنوا أن القوم ينصرفون عنه فأطاعوا أمره فى ترك الدفع ولزوم البيوت.

قال القاضى: وكل خبر مروى بخلاف ذلك فهو مردود أو معارض بما هو الأشبه بحال الصحابه والاعتبار بخبر الواحد والاثنين، ولم تكن عساكر الإسلام حينئذ بالمدنية ولم يكن بها بعض علمًا عثمان وقتل ليلاً فارتفع من دور المدنية وقد قاتل عنه ابن عمر وابن الزبير وأبو هريرة والحسن بن على- رضى اللَّه عنهم- وكان يقول: يا ابن فاطمة انصرف ولم يكن على حاضراً فى ذلك الوقت وماذا روا عن عثمان بن عفان كتب إلى على- رضى اللَّه عنها- فإن هنت وإلا فأدركت ولما أسوق فمن الروايات الشاذة التى لا يعرف قائلها، وكيف يصح وقد أنفذ إليه الحسن لنصرته(**).

وكان يقول لغلمانه من أغمد سيفه فهو حر لوجه اللَّه ففعلوا إلا العبد الذى قتل فى الدار وقد كئز غرض الروافض وطعنهم على أئمة الصحابة- رضى اللَّه

(*) لوحة ١٢٠ / ١ من المخطوط.

(١) لم أعثر عليه.

(**) لوحة ١٢٠ / ٢ من المخطوط.

عنهم- والذى يجب على المعتقد أن يعلم أن جملة الصحابة- رضى اللّه عنهم- كانوا من الرسول اللّه ﷺ بمثابة المحار المغبوط والمصادر المحفوظ وقد شهدت نصوص الكتاب بعدالتهم والرضا عن جملتهم ببيعة الرضوان وكانوا حيئذ نحو من ألف وسبع مائة، نص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار كقوله عز وجل: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]وكقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] الآيات، وقال عليه السلام: عشرة من أهل الجنة[١] وكان منهم طلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد وسعيد وأبو عبيده ابن الجراح، فأما طلحة كان من المهاجرين الأولين شهد مع رسول اللّه ﷺ المشاهد يوم أحد ووقاه بنفسه، وكان ﷺ يقول اليوم لطلحة [٢]ولم يشهد بدراً لأن رسول اللّه ﷺ كان أنفذه فى آخرين من الصحابة ليعرف عير قريش فضرب له ﷺ بسهم، فلما قدم قال: يا رسول اللّه وأجرى قال وأجرك، فجعل له أجر الحاضرين، وأما الزبير فإنه شهد مع رسول اللّه ﷺ المشاهد وهاجر إلى الحبشة والمدينة مع زوجته أسماء ذات النطاقين، وهو أول من سل سيفًا فى نصرة رسول اللّه ﷺ وقال عليه[*] السلام: «**لكل نبى حوارى[٣] وحواريى الزبير**» ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة، وحق على المعتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه فى عهده عليه السلام، فإن نقلت فليتدبر العاقل النقل وطرقه فإن ضعف رده وإن ظهر وكان آحاداً لم يقدح فيما علم لو أثر لما شهدت به النصوص، وينبغى أن لا

---

(١) لم أعثر عليه وإنما وردت رواية العشرة المبشرين بالجنة فمن الصحاح: على والزبير، ومن الحسان: طلحة وسعد وسعيد، وأبو عبيدة، ومن الضعيف المتماسك طريق عثمان وبقيتها ضعيف ساقط، وقد عرفت لحديث عثمان- رضى اللّه عنه- ثلاث طرق إحداها صحيح والآخر حسن، وقد أخرجهما الطحاوي أيضًا (١ / ١٦٥ - ١٦٦).

(٢) لم أعثر عليه.

(*) لوحة ١٢١ / ١ من المخطوط.

(٣) لم أعثر عليه.

يألو جهداً فى حمل كل ما ينقل على وجه الخير ولا يكاد يعدم ذلك ، وأما إمامة على- رضى اللَّه عنه- فقد قال أصحابنا : من سبقت المبايعة له مع أهليته فهو الامام ، وقد بويع فى المدينة قبل بلوغ قتل عثمان إلى الشام ، ومن قال : لا يثبت الإمامة إلا بالإجماع ، فنقررها بأن الإجماع قد انعقد بعد موت عمر على أن الإمامة فى ستة وأخرج عبد الرحمن بن عوف نفسه ، وكذلك سعد وقد بايعه طلحة والزبير ، قال الأستاذ : وكذلك اتفقوا على أن أهل المدينة حين توجهوا إلى البصرة لم يقصدوا بالخروج قتال على وأصحابه ولكنهم طلبوا قتلة عثمان ، واتفقوا على أن علياً لم يمتنع من تسليم من قامت البينة عليه أنه من قتلة عثمان ، ولكن لم يتبين ذلك ووقعت المناظرة بينهم ، فصار أهل المدينة إلى أنهم وإن لم يعرفوا بالقتلة فقد عرفوا المعاونة للقتلة ، وذلك من السعى فى الأرض بالفساد فيجب به القتل والنفى ، وقال على وأصحابه : لا يجب القتل إلا على القاتل ولما طال بينهم النظر هاجت الفتنة ووقع القتال بين العامة ، وامتنع أهل العلم والمعرفة من القتال فقتل طلحة فى الفتنة وأخرجت عائشة(*) من بين القتال وأمسك على والزبير بجهدها الناس عن القتال ولا يجب بمثل هذا تفسيق لأهل الجهاد والعلم .

قال القاضى : إنما امتنع على من تسليم قتلة عثمان لأنه كان لا يرى قتل الجماعة بالواحد ، وقد روى أنه كان يقول من قتل عثمان فليقم ، فنهض على ما قيل أربعة آلاف أو عشرة آلاف من أتباعه ويقول كل من ترى قتل عثمان ، ومما اتفق عليه الأصحاب أنه لا يجوز اللعن على أحد من الفريقين ، وما نقل من اللعن عن بعضهم لبعض فغير صحيح عند أهل الاعتبار ، بل يستغفر للفريقين وأما عائشة ومحلها فى الدين والعلم ومعرفة التنزيل والتأويل فلا يخفى ، وقد قال ﷺ : **«لا تؤذونى فى عائشة فو اللَّه ما نزل على الوحى وأنا فى بيت امرأة**

(*) لوحة ١٢١ / ٢ من المخطوط .

منكن غيـرها»(١) وقالت- رضى اللّه عنها-: أعطيت تسعًا لم تعط لأحد من النساء بعد مريم عليها السلام، نزل جبريل عليه بصورتى فى كفه، وأمر رسول اللّه ﷺ بتزويجى وتزوجنى بكرًا ولم يتزوج بكرًا غيرى، وقبض عليه السلام فى بيتى وقبره فى بيتى، وحفت الملائكة ببيتى، وكان ينزل عليه السلام الوحى وأنا معه فى لحاف، وأنا بنت خليفته وصديقه، ونزل عذرى فى القرآن وجعلت طيبه لطيبه ووعدت مغفرة ورزقًا كريمًا، وإنما قصدت المسير لتسكين الفتنة فكان من الأمر ما كان. وروى عنها أنها سئلت عن واقعة الجمل فقالت: (*) لو علمت أن يكون بين الناس ما كان لم أقف ذلك الموقف، وكانت إذا ذكرت يوم الجمل تبكى حتى تبل خمارها، وتقول: غفر اللّه لنا ذلك السير وعفاه عنا وألحق كل من قتل فيه بنبيه، وكان على يحتكم بمثل ذلك رضى اللّه عنهم أجمعين.

قوله: فصل لا تصح الإمامة إلا فيمن يجتمع فيه شرائط: إحداها: أن يكون قرشيًا لأن رسول اللّه ﷺ قال: «**الأئمة من قريش**» والأخرى أن يكون مجتهدًا فى الفتوى والأخرى أن يكون ذا نجدة وكفاية، وكل هذه الشروط كانت موجودة فى خلفاء رسول اللّه ﷺ. وقد قال رسول اللّه ﷺ: «**الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكًا**»(٢) أى يعضون عليها بالنواجذ وكانت أيام الخلفاء هذا القدر.

أما اشتراط أن يكون من أهل الاجتهاد فمتفق عليه، وأن يكون مهتديًا إلى المصالح ذا نجدة وكفاية وذلك أهم المقاصد منها.

وأما اشتراطه العدالة والورع، فكيف يتصدى لذلك من ترد شهادته؟! ومن شرائطها أن يكون قرشيًا للحديث، وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، ويدعى أنه

---

(١) لم أعثر عليه.

(*) لوحة ١٢٢ / ١ من المخطوط.

(٢) لم أعثر عليه.

شرط كمال ولا خلاف فى اشتراط الحرية والذكورة(*)، وإن اختلفوا فى ذلك بتعلق الفروع فلا حاجة إلى الإطاله فيه ها هنا، والله أعلم.

تتمة: اعلم أن محمداً ﷺ أفضل الأنبياء والرسل، قال القاضى فى الهداية: من أقوى أدلة السمع إجماع الأمة على ذلك ولا يعرف فيه خلاف بين الأمة، ومما يدل على ذلك قوله عز وجل ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ**﴾

[آل عمران: ٨١]

ومما احتج به على أفضليته عموم رسالته وكثرة اتباعه، ومما يتعلق بذلك أن الأنبياء أفضل من الملائكة غير الذين أصابوا المعصية كهاروت وماروت وابليس عند الأشعرية خلافًا للمعتزلة.

قال القاضى: ويجمل الوقوف فى تفضيل الملائكة على الأنبياء وتفضيل الأنبياء على الملائكة ويجوز أن يكون أحد الفريقين أو بعضهم أكثر عملاً بالطاعة وثوابًا عند الله. قال: وهذا المذهب وإن كان غير مضاف إلى صاحب، فقال به وليس بينهما، ولكنه وقف فى أيهما الأفضل ضرورة أنه لابد من كون أحدهما أفضل بالإجماع، وقد استدل من فضل الأنبياء بأمور منها كثرة الأعمال مع الشهوات بما لهم من المجاهدات.

قال القاضى: وقد يكون ملازمة الملائكة للطاعات تربو على ذلك، وقد يكون فى يسير أفعال الأنبياء مع الإخلاص ما يقابل كثرة أعمال الملائكة، فلا عمده إلا على السمع وقد استدل بأمرهم للسجود وهو دليل على تعظيم قدرهم، وإن كانت العبادة لله وقد قال إبليس: ﴿**أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ**﴾ [الإسراء: ٦٢]، ولأنه أعلم والأعلم أفضل، قال الله عز وجل: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ**

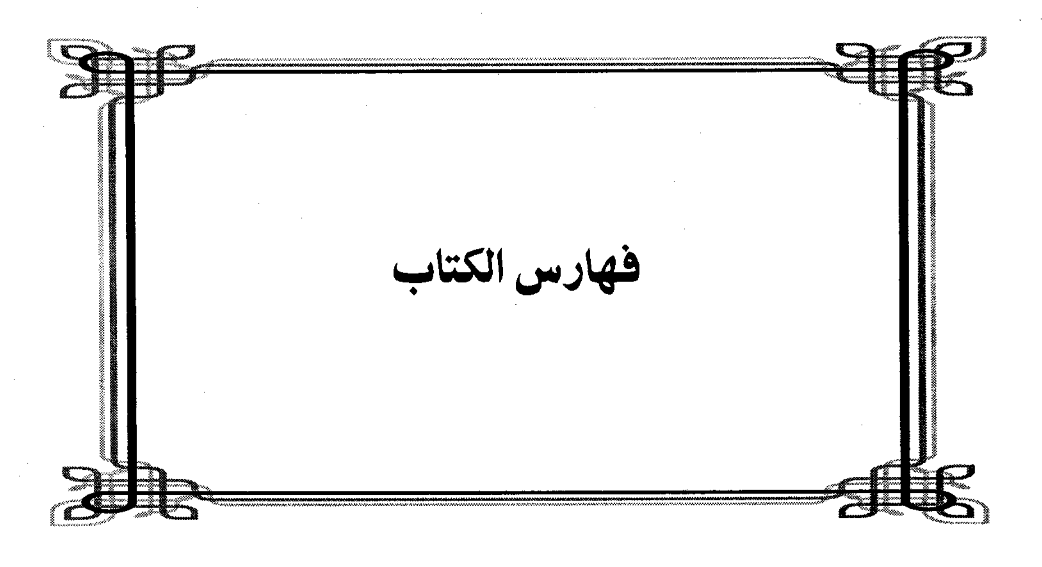
(*) لوحة ١٢٢ / ٢ من المخطوط.

الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وقال ﴿هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، ومما احتج به من صار إلى أن الملائكة أفضل قوله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فعطف الملائكة عليه وذلك يدل على أفضليتهم، إذ لا يحسن أن يقال: لن يستنكف السلطان من القيام ولا الوزير ويحسن عكسه، والجواب أن محمدًا ﷺ أفضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح أن يكونوا أفضل من محمد ﷺ، ولأن الملائكة جمع تناول جميعهم ولا يلزم من أفضلية جميعهم على المسيح أفضلية كل واحد منهم عليه، وهذا إن سلم أن العطف للمبالغة ويمكن أن يقال: إن العطف إنما كان للتشريك لأن كلاً منهم قد عبد من دون اللَّه فاجز أن كلاً منهما لن يستنكف أن يكون عبدًا للَّه، وعلى هذا التأويل لا يكون فى الآية دلالة على أفضليتهم البتة، وهذه النبذة المذكورة كافية فى هذا الباب، واللَّه أعلم وصلى اللَّه على سيدنا وحبيبنا وشفيعنا وقرة أعيننا محمد عروس الحضره السيد الكامل الفاتح الخاتم نور أنوار المعارف وسر أسرار العوارف صفوة خلقه، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا أبدًا إلى يوم الدين.

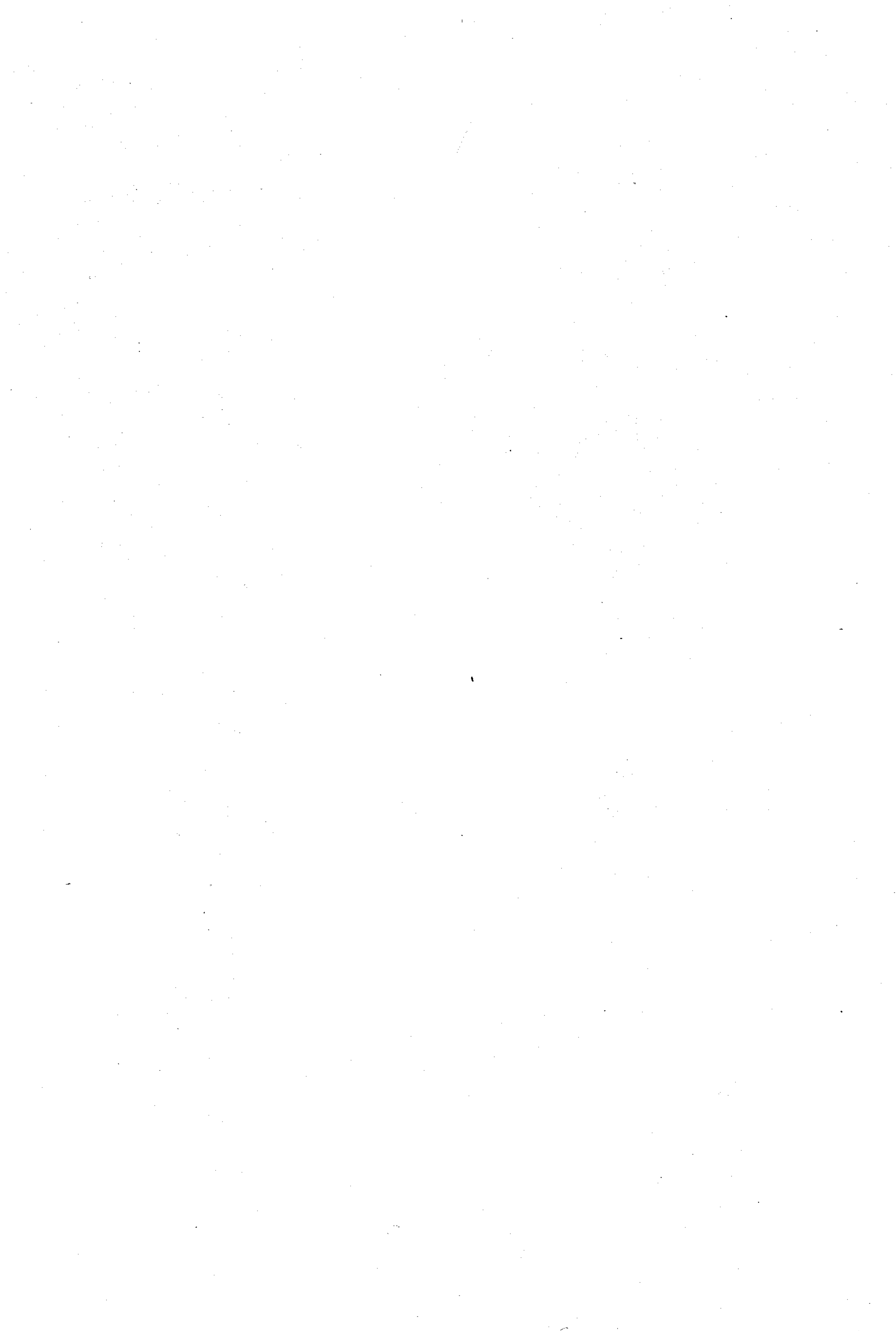
وكان الفراغ من نسخ هذا الشرح المنسوب للإمام العلامة شرف الدين أبى محمد عبد اللَّه بن محمد المعروف بابن التلمسانى تغمده اللَّه برحمته فى اليوم المبارك الموافق العشرين من شهر المحرم سنة أربع وثمان مائة من الهجرة.

** * **

[تم الكتاب والحمد للَّه الكريم الوهاب]



فهارس الكتاب



• فهرس الآيات القرآنية •

الآيـــة	السورة والآية	صفحة
قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون قل فللّه الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين	الأنعام: ١٤٩	٣٤
وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة	القيامة: ٢٢	٣٦
لا تدركه الأبصار	الأنعام: ١٠٣	٣٦
أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون	النحل: ١٧	٣٧
خالق كل شيء فاعبدوه	الأنعام: ١٠٢	٣٧
قل اللّه خالق كل شى وهو الواحد القهار	الرعد: ١٦	٣٧
وجنة عرضها السموات والأرض أعدت . . .	آل عمران: ١٣٣	٤٤
ربنا وسع كل شيء علمًا على اللّه توكلنا	الأعراف: ٨٩	٥٦
حتى عاد كالعرجون القديم	يس: ٣٩	٦٣
إن فى خلق السموات والأرض	البقرة: ١٦٤	٦٤
ألم نجعل الأرض مهادا	النبأ: ٦	٦٤
الحمد للّه رب العالمين	الفاتحة: ٢	٧١
الذى خلق الموت والحياة	الملك: ٢	٧٤
فعال لما يريد	البروج: ١٦	٩٤
وربك يخلق ما يشاء ونختار	القصص: ٦٨	٩٤

الآيـــة	السورة والآية	صفحة
الرحمن على العرش استوى	طه : ٥	١٣١
تجرى بأعيننا	القمر : ١٤	١٣١
بل يداه مبسوطتان	المائدة : ٦٤	١٣٢
يوم يكشف عن ساق	القلم : ٤٢	١٣٢
وهو القاهر فوق عباده	الأنعام : ١٨	١٣٢
أأمنتم من فى السماء	الملك : ١٦	١٣٢
الرحمن على العرش استوى	يونس : ٣	١٣٢
ثم استوى إلى السماء وهو دخان	فصلت : ١١	١٣٣
لما بلغ أشده واستوى	القصص : ٢٢	١٣٣
بل يداه مبسوطتان	المائدة : ٦٤	١٣٤
وهو القاهر فوق عباده	الأنعام : ١٨	١٣٤
وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله	الزخرف : ٨٤	١٣٤
الرحمن على العرش استوى	طه : ٥	١٣٤
واسجد واقترب	العلق : ١٩	١٣٥
وهو معكم أينما كنتم	الحديد : ٤	١٣٥
ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم	المجادلة : ٧	١٣٥
إننى معكما أسمع وأرى	طه : ٤٦	١٣٥

الآيـــة	السورة والآية	صفحة
أفمن يخلق كمن لا يخلق	النحل : ١٨	١٩٩
إن ربى على كل شىء حفيظ	هود : ٥٧	٢٠٠
إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون	الحجر : ٩	٢٠٠
وكان اللَّه على كل شىء مقيتا	النساء : ٨٥	٢٠٠
ولئن سألتهم من خلقهم	الزخرف : ٨٧	٢٠٠
وكفى باللَّه حسيبا	النساء : ٦	٢٠١
إن أكرمكم عند اللَّه أتقاكم	الحجرات : ١٣	٢٠١
يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم	الانفطار : ٦	٢٠١
قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة اللَّه إن اللَّه يغفر الذنوب جميعا	الزمر : ٥٣	٢٠٢
إن ربى قريب مجيب	هود : ٦١	٢٠٢
وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداعى إذا دعانى	البقرة : ١٨٦	٢٠٢
يا أيها الذين آمنوا استجيبوا للَّه وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم	الأنفال : ٢٤	٢٠٢
ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما	غافر : ٧	٢٠٣
وهو العليم الحكيم	التحريم : ٢	٢٠٣

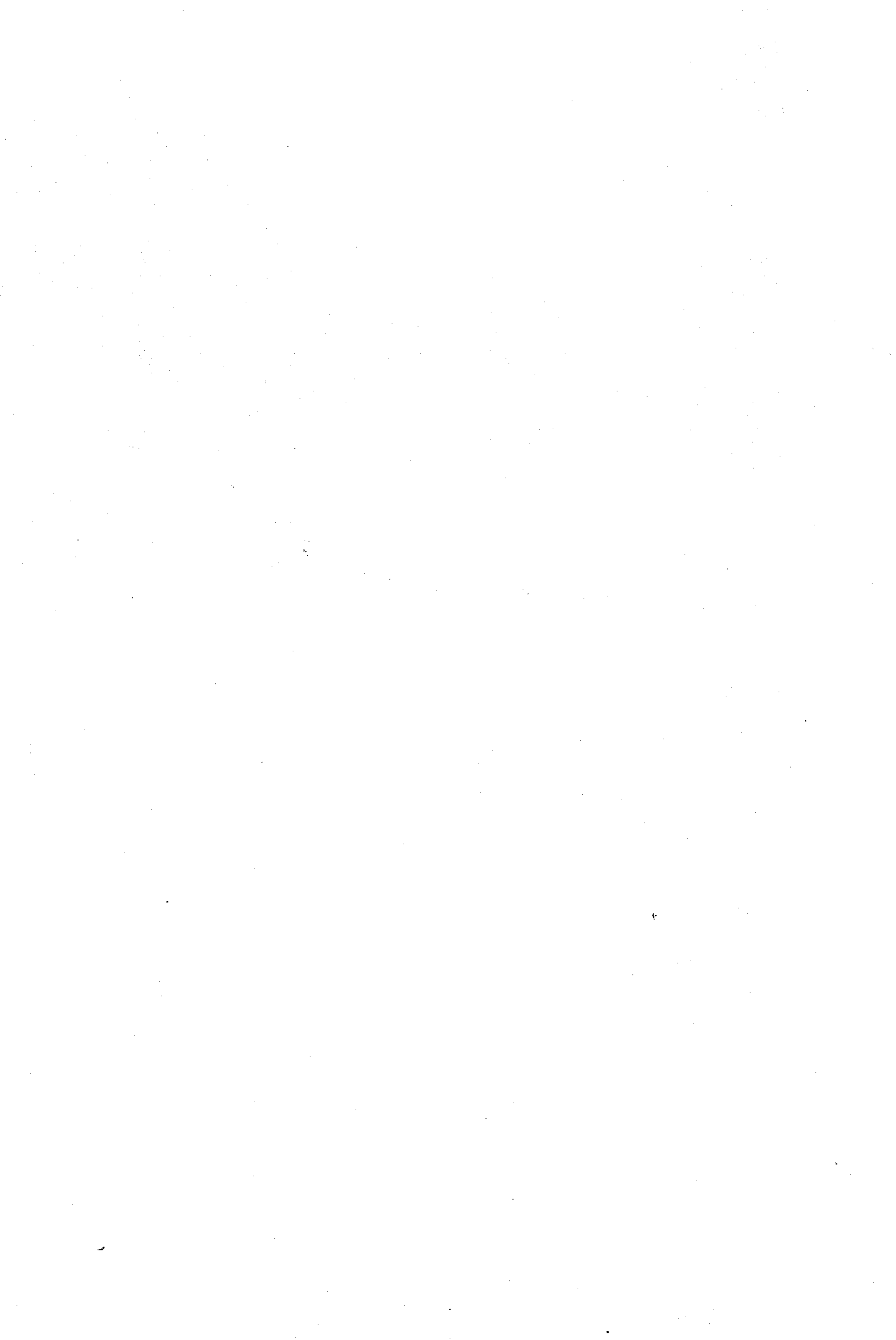
الآيـــــة	السورة والآية	صفحة
هو الولى الحميد	الشورى: ٢٨	٢٠٦
وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار	ص: ٤٧	٢٠٦
وأحصى كل شىء عدداً	الجن: ٢٨	٢٠٦
إنه هو يبدى ويعيد	البروج: ١٣	٢٠٦
قال رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزء ثم ادعن يأتينك سعيا	البقرة: ٢٦٠	٢٠٦
الذى خلق الموت والحياة	الملك: ٢	٢٠٧
ربى الذى يحيى ويميت	البقرة: ٢٥٨	٢٠٧
فإن اللَّه يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب	البقرة: ٢٥٨	٢٠٧
الذين تتوفاهم الملائكة	السجدة: ١١	٢٠٧
وتوكل على الحى الذى لا يموت	الفرقان: ٥٨	٢٠٧
الحى القيوم لا تأخذه سنه ولا نوم	البقرة: ٢٥٥	٢٠٨
ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل اللَّه أمواتًا بل أحياء عند ربهم يرزقون	آل عمران: ١٦٩	٢٠٨

الآيـــــة	السورة والآية	صفحة
الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبًا عندهم فى التوراة والإنجيل	الأعراف: ١٥٧	٢١٧
وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم	البقرة: ٨٩	٢١٩
ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد	الصف: ٦	٢١٩
آتيك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً	آل عمران: ٤٦	٢٢٠
واللَّه يعصمك من الناس	المائدة: ٦٧	٢٢٠
قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثله هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً	الإسراء: ٨٨	٢٢٨
فأتوا بعشر سوره مثله مفتريات	هود: ١٣	٢٢٨
فأتوا بسورة من مثله	البقرة: ٢٣	٢٢٨
فكلاً أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبًا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا	العنكبوت: ٤٠	٢٣٤
قال اركبوا فيها إلى قوله تعالى فبعد للقوم الظالمين	هود: ٤١	٢٣٤

الآيـــــة	السورة والآية	صفحة
وما أرسلناك إلا كافة للناس	سبأ: ٢٨	٢٤٠
قل يا أيها الناس إنى رسول اللّه إليكم جميعًا	الأعراف: ١٥٨	٢٤٠
ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة	البقرة: ١٩٥	٢٤١
قلنا اهبطوا منها جميعًا فإما يأتينكم منى هدى	البقرة: ٣٨	٢٤٣
تخفى فى نفسك ما اللّه مبديه	الأحزاب: ٣٧	٢٤٣
إن الذين يؤذون اللّه ورسوله لعنهم اللّه فى الدنيا والأخرة	سبأ: ٥٧	٢٤٤
ألا أن لعنة اللّه على الظالمين	الأعراف: ٤٤	٢٤٤
لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتًا عند اللّه	الصف: ٢	٢٤٤
فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين	ص: ٨٢	٢٤٤
ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقًا من المؤمنين	سبأ: ٢٠	٢٤٤
وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثير	آل عمران: ١٤٦	٢٤٥
وجنه عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين	آل عمران: ١٣٣	٢٤٦
كما بدأكم تعودون	الأعراف: ٢٩	٢٤٨

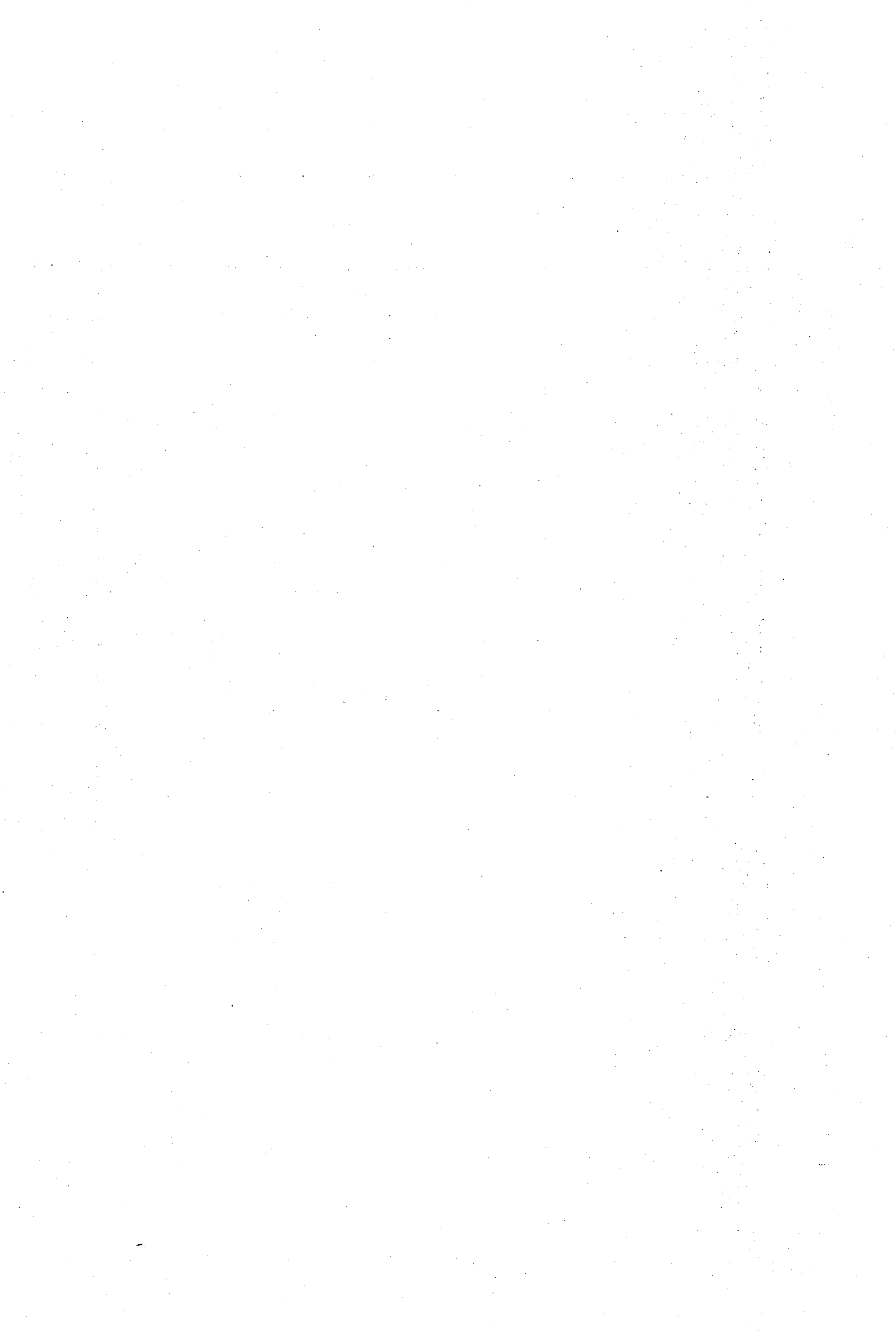
الآيـــــة	السورة والآية	صفحة
ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها	الكهف : ٤٩	٢٧٠
ألا تعـبـدوا إلا اللَّه أننى لكم منه نذير وبشـيـر وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه	هود : ٢، ٣	٢٧٣
قل يا عـبـادى الذين أسرفـوا على أنفسـهم لا تقنطوا من رحـمـه اللَّه إن اللَّه يغـفـر الذنوب جميعًا أنه هو الغفور الرحيم وأنيبوا إلى ربكم	الزمر : ٥٣	٢٧٣
يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى اللَّه توبة نصوحًا	التحريم : ٨	٢٧٣
لقد تاب اللَّه على النبى والمهاجرين والأنصار	التوبة : ١٧	٢٧٣
قل للذين كفـر وإن ينتـهـوا يغـفر لهـم وما قـد سلف	الأنفال : ٣٨	٢٧٤
وهو الذى يقبل التوبة عن عباده	الشورى : ٢٥	٢٧٥
ويتوب اللَّه على من يشاء	التوبة : ١٥	٢٧٥
وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضـهـا السماوات والأرض أعدت للمتقين	آل عمران : ١٣٣	٢٧٦
ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى	النجم : ١٤	٢٧٦

***



• فهرس الأحاديث النبوية الشريفة •

***



• أهم المصادر والمراجع •

١- أبو الحسن الأشعرى:

الإبانة فى أصول الديانه تحقيق د/ فوقية حسين محمود- القاهرة.

٢- د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة:

إبراهيم النظام- طبعة القاهرة.

٣- البشارى المقدسى:

أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم طبعة ليدن ١٨٧٧م.

٤- القفطى:

إخبار العلماء بأخبار الحكماء طبعة القاهرة- بدون.

٥- الجوينى:

الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد تحقيق د/ محمد يوسف موسى- والسيد عبد المنعم عبد الحميد- طبعة القاهرة ١٩٥٠م.

٦- الزركلى:

الاعلام- طبعة القاهرة ١٩٢٧م.

٧- الخياط:

الإنتصار والرد على ابن الراوندى الملحد- طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥م.

٨- ابن كثير:

البداية والنهاية- طبعة القاهرة سنة ١٩٣٢م.

٩- الزبيدى :

تاج العروس من جواهر القاموس طبعة القاهرة .

١٠- الذهبى :

تاريخ الإسلام- طبعة القاهرة ١٣٦٧هـ .

١١- جرجى زيدان :

تاريخ التمدن الإسلامى- طبعة القاهرة .

١٢- ابن قتيبة :

تأويل مشكل القرآن- تحقيق سيد أحمد صقر- طبعة القاهرة ١٩٥٤م .

١٣- ابن عساكر :

تبين كذب المفترى- طبعة دمشق ١٣٤٧هـ .

١٤- ابن سينا :

تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م .

١٥- الجرجانى :

التعريفات- طبعة الدار العلمية- بيروت- لبنان .

١٦- جول لا بوم :

تفصيل آيات القرآن الحكيم نقلة إلى العربية/ محمد فؤاد عبد الباقى طبعة القاهرة ١٩٢٥م .

١٧- الباقلانى :

التمهيد فى الرد على الملحده المعطلة والقرامطه والخوارج والمعتزلة- تحقيق د/ محمد أبو ريدة ، د/ الخضيرى طبعة القاهرة ١٩٤٧م .

١٨- القرطبى:

الجامع الأحكام القرآن- طبعة القاهرة بدون.

١٩- الزمخشرى:

الجبال والأمكنة والمياة- طبقة لبدن سنة ١٨٥٥م.

٢٠- الألوسى:

حلاء العينين فى محاكمة الأحمدين طبعة القاهرة.

٢١- د/ فوقية حسين محمود:

الجوينى إمام الحرميين سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومى.

٢٢- آدم سميث:

الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة د/ محمد أبو ريدة- القاهرة.

٢٣- د/ مصطفى حلمى:

الحياة الروحية فى الإسلام طبعة القاهرة.

٢٤- على مبارك:

الخطط التوفيقية الجديدة طبعة القاهرة ١٣٠٦هـ.

٢٥- ابن فرحون:

الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب- طبعة القاهرة ١٣٥١هـ.

٢٦- القشيرى:

الرسالة القشيريه- طبعة القاهرة ١٣٤٦هـ.

٢٧- الذهبى:
سير أعلام النبلاء- طبعة دار المعارف القاهرة سنة ١٩٥٥م.

٢٨- الجوينى:
الشامل فى أصول الدين.

٢٩- ابن العماد الحنبلى:
شذرات الذهب فى أخبار من ذهب مكتبة القدس- القاهرة ١٣٥٠هـ.

٣٠- الجوينى:
شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل- تحقيق د/ أحمد حجازى السقا- طبعة الكليات الأزهرية القاهرة.

٣١- السيوطى:
صون المنطق والكلام- تحقيق د/ على سامى النشار طبعة القاهرة.

٣٢- السبكى:
طبقات الشافعية- طبعة القاهرة ١٣٢٤هـ.

٣٣- ابن خلدون:
العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر- طبعة القاهرة ١٩٠٤م.

٣٤- جولد تسهير:
العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة د/ محمد يوسف موسى- وآخرون طبعة القاهرة.

٣٥- الجوينى:
العقيدة القطامية- تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى طبعة القاهرة.

٣٦- الجوينى:

غياث الأمم فى التياث الظلم تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم، د/ مصطفى حلمى- منشأة المعارف- اسكندرية مصر.

٣٧- ابن حزم:

الفصل فى الملل والنحل طبعة بيروت- لبنان.

٣٨- ابن النديم:

الفهرست- طبعة ليسبك سنة ١٨٧١م.

٣٩- د. محمود قاسم:

ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه- طبعة القاهرة.

٤٠- الجوينى:

الكافية فى الجدل تحقيق د/ فوقية حسين محمود طبعة دار الأنصار- القاهرة.

٤١- حاجى خليفه:

كشفا الظنون عن أسماء الكتب والفنون- طبعة الأستان- بتركيا.

٤٢- ابن منظور:

لسان العرب- المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠٥هـ.

٤٣- القاضى عياض اليحصبى:

المدارك فى ترتيب.

٤٤- د/ بنيس:

مذهب الذرة عن المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ترجمة د/ عبد الهادى أبورين طبعة القاهرة ١٩٤٦م.

٤٥- المسعودى:

مروج الذهب ومعادن الجوهر طبعة القاهرة ١٣٤٦هـ.

٤٦- ياقوت الحموى:

معجم البلدان- طبعة دار الحديث القاهرة.

٤٧- البكرى:

معجم ما استجم طبعة القاهرة ١٩٤٥م.

٤٨-الخوارزمى:

مفيد العلوم ومبيد الهموم طبعة القاهرة ١٣٢٨هـ.

٤٩- ابن رشد:

مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة- تحقيق د/ محمود قاسم القاهرة ١٩٦٥م.

٥٠- ابن الجوزى:

المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم- ط١ حيدر آباد الهند سنة ١٣٥٩هـ.

٥١- ابن تيمية:

منهاج السنة- تحقيق د/ محمد رشاد سالم- طبعة القاهرة.

٥٢- الشعرانى:

اليواقيت الجواهر فى بيان عقائد الاكابر- طبعة القاهرة ١٣٥١هـ.

٥٣- د/ على سامى النشار:

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ط٣- طبعة دار المعارف القاهرة.

٥٤- الشهرستانى:

الملل والنحلل- تحقيق محمد سيد كيلانى- طبعة القاهرة.

٥٥- ابن تغرى بردى:

النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة- طبع المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر.

٥٦- د/ عمران صبرة:

مناهج البحث فى العلوم الإسلامية عند الجوينى مخطوطة- بكلية دار العلوم جامعة المنيا.

***



فهرس الموضوعات



